

DAS PROBLEM DER
INDIVIDUALISIERENDEN BEGRIFFSBILDUNG
BEI HEINRICH RICKERT

DISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

ALICE MILLER-ROSTOWSKA

von Lwow (Polen)

1955

P. G. Keller - Winterthur 1955

DAS PROBLEM DER
INDIVIDUALISIERENDEN BEGRIFFSBILDUNG
BEI HEINRICH RICKERT

DISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

ALICE MILLER-ROSTOWSKA

von Lwow (Polen)

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag
der Herren Prof. Dr. Heinrich Barth und Prof. Dr. Karl Jaspers.

Basel, den 26. Februar 1953.

Prof. Dr. Edgar Salin
Dekan

Die Arbeit erscheint gleichzeitig unter dem Titel „Das Individuelle
als Gegenstand der Erkenntnis. Eine Studie zur Geschichtsmethodologie
Heinrich Rickerts“ im Buchhandel (Verlag P. G. Keller, Winterthur 1955).

Meiner Mutter gewidmet



INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
I. Kapitel. Das logische Problem des Individuellen in der geschichts- methodologischen Diskussion vor Rickert	9
II. Kapitel. Rickerts Theorie des Individualbegriffes	17
1. Das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis	17
2. Die individualisierende Begriffsbildung Rickerts	23
a) Bestimmung des Gegenstandes individualisierender Begriffs- bildung	23
b) Die Wertbeziehung als Prinzip der individualisierenden Begriffsbildung	27
c) Die logische Struktur des Individualbegriffs	28
d) Die Rolle des Allgemeinen in der individualisierenden Be- griffsbildung	33
III. Kapitel. Rickerts Individualbegriff in der zeitgenössischen Kritik	36
1. Kritik der „Wertbeziehung“	36
2. Einwände gegen den „Individualbegriff“	42
3. Stellungnahme zur Kritik	48
IV. Kapitel. Das Individuelle in der scholastischen Philosophie	51
V. Kapitel. Kritische Auseinandersetzung mit dem Rickertschen Indi- vidualbegriff in Hinblick auf seine Beziehungen zur Scholastik ..	69
1. Kritische Fragestellung	71
2. Woran scheitert Rickerts Formalismus	72
3. Der Gegenstandsbezug des Individualbegriffes	77
4. Rickerts Beitrag zum Problem der begrifflichen Erkennbarkeit des Individuellen	83
Literaturverzeichnis	87



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548827_0047

EINLEITUNG

Eine Rückkehr zur methodologischen Problematik des badischen Neukantianismus mag heute als recht fragwürdig erscheinen. Wenn wir uns dennoch die Erhellung einiger Fragen in diesem Denkerkreis, besonders bei einem seiner Hauptvertreter, Rickert, zum Ziele gesetzt haben, so geschieht das nicht, um die alte Diskussion vom neukantischen Standpunkt aus fortzusetzen; dies würde, unserer Meinung nach, zu keinem positiven Ergebnis führen.

Rickert rückte aber ein Problem in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, dessen Tragweite über die geschichtstheoretische Fragestellung seiner Zeit hinausweist: das Problem der individualisierenden Begriffsbildung. Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, dieses Problem auf seinen überzeitlichen und nicht durch einen Standpunkt bedingten Gehalt hin zu prüfen und herauszuarbeiten, inwiefern bei Rickert Ansätze zu einer Lösung vorliegen.

In den ersten drei Kapiteln wird Rickerts Theorie des Individualbegriffes im Rahmen der zeitgenössischen, geschichtsmethodologischen Diskussion dargestellt. Die Bedeutung dieser Theorie erblicken wir in der Hauptthese, dass es Begriffe mit individuellem Inhalt gibt, sowie im Bemühen, die logische Struktur dieser Begriffe zu erfassen. Die formalistische Begriffslehre Rickerts scheint uns jedoch keine geeignete Basis für die theoretische Begründung des Individualbegriffes zu sein. Die „Wertbeziehung“, welche den Individualbegriff begründen soll, führt zu Widersprüchen und enthüllt dadurch die Schwächen der formalistischen Konzeption.

Die letzten zwei Kapitel suchen nach einer anderen Begründung des Individualbegriffes. Als leitender Gesichtspunkt gilt dabei die Annahme, dass der Schwerpunkt der Problematik des Individualbegriffes in seinem Gegenstand liege, d. h. in einer bestimmten Art des Individuellen, welche die individualisierende Begriffsbildung möglich macht und begründet. Den notwendig intentionalen Charakter des Individualbegriffes verkennt der Rickertsche Formalismus, für den der Individualbegriff nur ein Ergebnis der Umgestaltung der „objektiven Wirklichkeit“ ist. Er unterscheidet sich vom Allgemeinbegriff lediglich durch das Prinzip der Umformung, nicht durch den spezifischen Gegenstand.

Um die Problematik des Individualbegriffes von seinem Gegenstand her beleuchten zu können, gehen wir auf die Analyse des Individuellen zurück, wie sie uns das Mittelalter überliefert hat. Innerhalb der aristotelischen Tradition stoßen wir auf einen Begriff des Individuellen, der

eine neue Begründungsmöglichkeit der individualisierenden Begriffsbildung erschliesst. In den letzten, verbesserten Auflagen von Rickerts Schriften finden wir aufschlussreiche Berührungspunkte mit den im Mittelalter ausgeführten Gedanken. Wir werden versuchen, ihre Verwandtschaft mit den späteren Formulierungen Rickerts durch deren „realistische“ Interpretation aufzuweisen. Damit wird freilich keine historische Abhängigkeit Rickerts von der Scholastik, ebensowenig eine Verwandtschaft seiner Lehre als Ganzes mit der scholastischen Philosophie behauptet. Durch die Feststellung einer sachlichen Beziehung zwischen der Rickertschen und der scholastischen Auffassung des Problems wollen wir nur in eine Richtung weisen, in der die Lösung dieses Problems gesucht werden dürfte.

Es scheint uns, dass aus dem weitgefassten Begriff des Individuellen eine besondere Art hervorgehoben werden muss, für die das aristotelische Urteil von der Irrationalität des Individuellen nicht gilt. Damit geben wir einer Auffassung des Individuellen Raum, die bereits den Individualitäten selbst eidetisches Gepräge zuschreibt. Dank diesem Gepräge kann der individuelle Gehalt dieser realen Objekte begrifflich erfasst werden.

Einige Scholastiker nannten es die „forma individualis“. Das Unzureichende dieser Lehre für unser Problem liegt darin, dass hier ein individuelles Wesen des Dinges vorausgesetzt wird. Ferner wird die Möglichkeit der Erkenntnis des Individuellen auf den Bereich der seelischen Individualität beschränkt. Bei Rickert sehen wir eine Erweiterung dieser Möglichkeit. Eidetisches Gepräge tragen nicht nur menschliche Existenzen, sondern auch Komplexe von Phänomenen, die als Sinnträger eine individuelle Einheit bilden. Im sinnvollen Kulturphänomen selbst wird der eigentliche Gegenstand der individualisierenden Erkenntnis erblickt: es kann gedacht werden, ohne dass es seine Individualität dadurch einbüßen müsste. Im irrealen Sinn, der dem Kulturphänomen „anhaftet“, ist die Begründung dieser Möglichkeit gegeben, ähnlich wie die Begründung des Gedachtwerden-Könnens des Sokrates in der forma individualis „socratitas“ gegeben wurde. Der irreale Sinn hat einen individuellen Inhalt, ist aber in seiner Individualität für alle verständlich und insofern auch allgemein. Das ermöglicht eine individualisierende Begriffsbildung, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben und dadurch eine wesentliche Rolle in der Geschichtswissenschaft spielen kann.

I. Kapitel

Das logische Problem des Individuellen in der geschichtsmethodologischen Diskussion vor Rickert

Die Ansichten über den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte, die zur Zeit als Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ erschien, vertreten wurden, lassen sich, bei grober Vereinfachung, als zwei entgegengesetzte Haltungen charakterisieren. Die erste versuchte die Geschichte durch Anwendung einer generalisierenden Methode zu wissenschaftlichem Rang „zu erheben“, die andere behauptete, dass dies unmöglich sei. Beiden Tendenzen lag die gemeinsame Überzeugung zugrunde, dass das Besondere, Einmalige, Konkrete kein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sei; es sei nur in der Anschauung, in der sinnlichen Empfindung gegeben, könne aber nie rational in Begriffen erfasst werden. Nur die generalisierende Methode der Naturwissenschaft, d. h. die Erklärung der Phänomene mit Hilfe allgemeiner Gesetze, wurde als wissenschaftlich betrachtet.

Die Bestrebungen, die Struktur der Geschichte und der übrigen Geisteswissenschaften denjenigen der Naturwissenschaften anzupassen, kamen z. B. im positivistischen und im marxistischen Standpunkt zum Ausdruck. Sowohl bei Comte und Spencer, als auch bei Marx und Engels wurden — wenn auch in völlig verschiedenem Sinne — allgemeine Gesetze der Entwicklung aufgestellt, welche die Exaktheit der historischen Erkenntnis beweisen sollten. Den Forscher sollte das Einmalige und Einzigartige der historischen Wirklichkeit nur insofern interessieren, als es als Tatsachenmaterial den Ausgangspunkt für die Verallgemeinerung bildet.

Dem stand die Einsicht gegenüber, dass sich das Individuelle nicht aus der Geschichte eliminieren lasse. Da aber auch hier vorausgesetzt wurde, die wissenschaftliche Erkenntnis könne nur im Allgemeinen ihren Gegenstand haben, so musste der Geschichte der wissenschaftliche Charakter abgesprochen werden. Diese Überzeugung, dass im Begriff der Geschichtswissenschaft eine *contradictio in adiecto* enthalten sei, wurde von Schopenhauer sehr deutlich ausgesprochen: „Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen, die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen; welches einen Widerspruch besagt“¹.

In der Reaktion auf die positivistische Wissenschaftslehre, die schon in den achtziger Jahren in den Schriften von Dilthey zum Ausdruck kam

¹ Arthur Schopenhauer, WW. Leipzig 1891, Bd. III, S. 502.

und durch die Arbeiten von Windelband und Rickert eine immer grössere Bedeutung gewann, wurde vor allem dieser naturwissenschaftliche Methodenmonismus angefochten, dem diese Denker einen Dualismus gegenüberstellten. Sie versuchten zu zeigen, dass die Eigenart historischer Erkenntnis eine Anpassung an die Naturwissenschaft nicht ertragen würde und dass die Geschichte dennoch den Namen einer Wissenschaft verdiene.

Es wurde vor allem geltend gemacht, dass das Objekt der historischen Wissenschaften, sowie ihre Methode, grundsätzlich anders geartet sei als der Gegenstand und die Methode der Naturwissenschaften. Den neuen Geschichtstheoretikern schwebte eine „Kritik der historischen Vernunft“ vor, d. h. eine im Sinne Kants durchgeführte Analyse der Prinzipien historischer Erkenntnis, welche „die Geschichte als Wissenschaft möglich machen“². In Analogie zu Kant war die Frage nicht ob, sondern wie, unter welchen Grundbedingungen der Erkenntnis, die Geschichte als Wissenschaft möglich sei. Während für Kant die Physik Newtons das tatsächlich vorhandene System der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bildete, dienten z. B. Dilthey die geisteswissenschaftlichen Arbeiten von Wilhelm von Humboldt, Eichhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, J. Grimm, Droysen, Ranke als Ausgangspunkt für die Analyse der Prinzipien historischer Erkenntnis³.

Aus der Fülle der Probleme, die sich aus dem Vorhaben einer „Kritik der historischen Vernunft“ ergaben, wollen wir nur diejenigen herausgreifen, die in engerem Zusammenhang zur Rickertschen Theorie des Individualbegriffes stehen. Dies sind vor allem die Fragen nach dem Einteilungsprinzip der Wissenschaften und nach der logischen Struktur historischen Erkennens. Wird ihre Eigenart durch den Gegenstand oder die Besonderheit der Methode bedingt? Worin besteht das Ziel der historischen Forschung, und welche Mittel führen zu diesem Ziel? In welchem Sinne kann von der Objektivität und Allgemeingültigkeit geschichtlicher Aussagen gesprochen werden?

Diese Fragen wurden von einer ganzen Reihe Geschichtstheoretiker erörtert. Wir beschränken uns im folgenden auf die Auffassungen von Dilthey und Windelband, weil ihre Untersuchungen am entscheidendsten den Rahmen bestimmten, in dem sich die Problematik der Rickertschen Geschichtstheorie bewegte.

Diltheys Begriff der Geisteswissenschaften umfasst eine Gruppe von Erkenntnissen, die sich nicht auf die Natur, sondern auf die „Menschheit“ beziehen⁴. Dazu gehören Geschichte, Nationalökonomie, Staats-, Litera-

² Dieses Vorhaben ist nie ganz gelungen. Auch bei Simmel finden sich Ansätze zu einer Kritik der historischen Vernunft, die aber auf eine psychologische Interpretation Kants und auf eine Relativierung der historischen Erkenntnis hinauslaufen.

³ Dilthey, Gesammelte Schriften 1921-34, 9 Bde. (Weiter zitiert als: Dilthey, GW), Bd. VII, S. 93.

⁴ Dilthey, GW. VII, S. 79 f.

tur- und Kunstwissenschaft. „Das Material dieser Wissenschaften bildet die *geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*, soweit sie als geschichtliche Kunde im Bewusstsein der Menschheit sich erhalten hat, als gesellschaftliche, über den gegenwärtigen Zustand sich erstreckende Kunde der Wissenschaft zugänglich gemacht worden ist“⁵. Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften beruht nicht auf der Scheidung zwischen der psychischen und physischen Realität, sondern auf derjenigen zwischen der sinnvollen und der sinnfreien Wirklichkeit, wie Rickert diese Trennung später benannt hat. Alles, was eine Manifestation des menschlichen Geistes ist, besitzt für uns einen Sinn, wird von uns verstanden, während die Ereignisse der Natur, obwohl in ihrer kausalen Notwendigkeit mit zwingender Gewissheit erklärbar, diesen sinnvollen Zusammenhang nicht aufweisen. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Seinsbereiche, zwei Dimensionen der Wirklichkeit, die erst im Bewusstsein, in der Reflexion auseinandergehalten werden. Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit manifestiert sich stets in der Welt der sinnlichen Erfahrung und ist somit „in den Zusammenhang der Natur eingebettet“⁶.

Der Zusammenhang der Natur ist „abstrakt“, „rational“, derjenige der Geschichte konkret und lebendig; jener wird begriffen, dieser nachgelebt. Beide Arten der Erkenntnis verdienen den Namen wissenschaftlicher Erkenntnis. Das Verstehen fällt nach Dilthey „unter den Allgemeinbegriff des Erkennens, wobei Erkennen im weitesten Sinne als Vorgang erfasst wird, in welchem ein allgemeingültiges Wissen angestrebt wird“⁷. Im Gegensatz zu den naturwissenschaftlich orientierten Methodologen behauptet Dilthey, dass uns die geschichtlich-gesellschaftliche Welt unmittelbar gegeben sei als die Welt der Natur. Die Elemente der Natur sind hypothetische Atome, diejenigen der gesellschaftlichen Welt wirklich existierende menschliche Individuen, deren inneres Leben uns viel näher steht als die im Grunde fremde Natur⁸. Als Wirklichkeitswissenschaften im eigentlichen Sinne besitzen die Geisteswissenschaften den Vorrang vor den Naturwissenschaften.

Staaten, Kirchen, Institutionen, Sitten, Bücher, Kunstwerke bilden den *Gegenstand der Geisteswissenschaften*. In ihnen objektiviert sich der menschliche Geist und gewinnt eine äussere, sinnliche Seite, durch die er dem Erkennenden zugänglich wird. Der Erkennende muss das Sinnliche als Ausdruck des Geistes verstehen.

Die Gesamtheit der Formen, in denen sich der menschliche Geist objektiviert, nennt Dilthey den objektiven Geist⁹. Dieser Begriff ist

⁵ Dilthey, GW. I, S. 24.

⁶ Dilthey, GW. VII, S. 146. Vgl. auch S. 119.

⁷ *ibid.*, V, S. 332.

⁸ *ibid.*, I, S. 29.

⁹ *ibid.*, VII, S. 208.

wohl auf Hegel zurückzuführen, seine Bedeutung weicht jedoch im wesentlichen von Hegel ab. Diltheys Begriff des objektiven Geistes umfasst auch Formen, die Hegel dem absoluten Geist zuschreibt. Er ist ferner nicht im Sinne Hegels metaphysisch in der allgemeinen Vernunft fundiert, sondern ergibt sich als eine Tatsächlichkeit aus der „Totalität des Lebens“¹⁰. Daraus folgt, dass das Individuelle in der Geschichte für Dilthey eine andere Bedeutung gewinnen muss als für Hegel. Dieser deduziert den historischen Ablauf aus der Vernunft, jener geht von der Individuation des Geistes als einer Gegebenheit aus und will sie in ihrer Einmaligkeit untersuchen. Für Hegel waren die historischen Individuen nur „Mittel“, für Dilthey sind sie auch Ziel¹¹.

Der objektive Geist weist „eine Gliederung“ auf, „welche in der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs hinabreicht“¹². Wir erkennen ihn nicht in seiner Ganzheit, sondern ausschliesslich in seinen einzelnen gegenständlichen Manifestationen. So erfassen wir den Strukturzusammenhang einer historischen Individualität nicht in seiner Allgemeinheit, sondern als ein Besonderes, Konkretes.

Wie die historische Persönlichkeit oder ein einzelnes Phänomen, so besitzen auch ein Zeitalter, ein Volk, ein Kulturkreis ihren konkreten, individuellen Sinn. Sie bilden Strukturzusammenhänge, geistige, „in sich selbst zentrierte“¹³ Einheiten. In den singulären Gestaltungen „lebt sich die Menschheit aus“¹⁴ und wird dem Verstehenden zugänglich¹⁵.

Die Grundlage des geisteswissenschaftlichen Erkennens bildet das *Verstehen*. Dilthey bezeichnet das Verstehen als „den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von aussen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen“¹⁶. Der geistige Zusammenhang, der in der Sinnenwelt zum Ausdruck kommt, wird von uns in seiner einheitlichen Struktur und inneren Gesetzmässigkeit erfasst. Wir verstehen z. B. den Sinn eines Dramas durch „den Rückgang“¹⁷ aus der sinnlichen Erscheinung auf das geistige Gebilde, das sich im Sinnlichen objektiviert. Dieser Rückbezug

¹⁰ Dilthey, G. W. VII, S. 150.

¹¹ Wenn E. Troeltsch (Vgl. Der Historismus und seine Probleme, G. W. III, S. 525) von der marionettenhaften Rolle der Individuen bei Dilthey spricht, so ist das nur insofern berechtigt, als Dilthey die Individuen immer in Verbindung mit dem Allgemeinen, mit dem Typischen sieht. Der Gegensatz zu Hegel wird aber dadurch nicht aufgehoben.

¹² Dilthey, G. W. VII, S. 151.

¹³ *ibid.*, S. 154.

¹⁴ Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1895, S. 295.

¹⁵ Dilthey, G. W. VII, S. 212: „Das Verstehen hat immer ein Einzelnes zu seinem Gegenstand“. Vgl. auch „Beiträge zum Studium...“, S. 304: „Während wir in der Natur nur das Gesetzliche suchen, wird hier“ — in den Geisteswissenschaften — „das Singulare zum Gegenstand der Wissenschaft“.

¹⁶ Dilthey, G. W. V, S. 318.

¹⁷ *ibid.* VII, S. 85.

vom Äusseren auf das Innere ist dadurch möglich, dass auch der Historiker in der Welt des geistigen Zusammenhangs existiert. „... der Einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er. Alles Verstandene trägt gleichsam die Marke des Bekanntseins aus solcher Gemeinsamkeit an sich. Wir leben in dieser Atmosphäre, sie umgibt uns beständig. Wir sind eingetaucht in sie. Wir sind in dieser geschichtlichen und verstandenen Welt überall zu Hause, wir verstehen Sinn und Bedeutung von dem allen, wir selbst sind verwebt in diese Gemeinsamkeiten¹⁸.“

Das Verstehen setzt einerseits begriffliches Erkennen des Allgemeinen¹⁹, anderseits das *Erleben* voraus. Ohne das Wissen um das Allgemeine ist das Verstehen des Singularen nicht möglich, aber auch nicht ohne das Einfühlen und Nacherleben. „Nie kann das Verstehen in ein rationales Begreifen aufgehoben werden. Es ist umsonst, aus Umständen aller Art den Helden oder den Genius begreiflich machen zu wollen. Der eigenste Zugang zu ihm ist der subjektivste²⁰.“ Das Nacherleben des in der Geschichte gegebenen Vorgangs ist eine Grundbedingung des Verstehens.

Hier zeigt sich die Schwierigkeit, welche die Theorie der Geisteswissenschaften zu überwinden hat. Wenn die geschichtliche Wirklichkeit nicht aus der allgemeinen Vernunft wie bei Hegel deduziert, sondern in ihrer Totalität als Faktum angenommen wird²¹, wenn der Sinn der Geschichte nur durch die innere Versenkung in diese Totalität, also durch einen subjektiven Nachvollzug einer Lebenseinheit im Erleben erschlossen werden kann, dann stellt sich hier wiederum die Frage, inwiefern die auf dem Wege des Verstehens und Erlebens gewonnene Erkenntnis als objektiv gelten kann.

Es kann von Dilthey, der gerade die historische Bedingtheit des Erkennenden als eines geschichtlichen Wesens mit solchem Nachdruck betont, nicht erwartet werden, dass er die Allgemeingültigkeit historischer Erkenntnis zu begründen versucht. Ein derartiger Versuch könnte schwerlich im Rahmen des Historismus durchgeführt werden. Wenn auch die Lösung dieses Problems bei Dilthey notwendig ausbleiben muss, so lässt sich die Frage nach dem Grad der Objektivität historischer Aussagen gerade dort nicht umgehen, wo von Dilthey der wissenschaftliche Charakter der Geschichte ausdrücklich behauptet wird.

Bei der Entstehung der Rickertschen Geschichtstheorie spielt Diltheys Lehre eine wesentliche Rolle. Dilthey vollzieht einen wichtigen Schritt zur Begründung der Prinzipien historischer Erkenntnis. Im allgemeinen Zusammenhang der Geisteswissenschaften behandelt er das Problem des historischen Erkennens, dessen Sinn er im schroffen Gegensatz zum

¹⁸ Dilthey, G. W. VII, S. 147.

¹⁹ *ibid.*, S. 142 f.

²⁰ Dilthey, BzStdI, S. 311.

²¹ Dilthey, G. W. VII, S. 151.

naturwissenschaftlichen Erkennen erblickt. Die Eigenart der historischen Methode verdeutlicht er durch die eingehende Analyse des Verstehens und Nacherlebens. Schliesslich rückt Dilthey das Problem des Individuellen in den Bereich der theoretischen Überlegung. Von entscheidender Bedeutung für die spätere Entwicklung dieser Problematik sind Diltheys Begriffe der geistigen Individuation und des konkreten Sinnes; sie erschliessen eine neue Möglichkeit, die Erkenntnis des Individuellen zu begründen. Allerdings bleibt fraglich, ob Diltheys subjektivistische Haltung²² dieses Ergebnis nicht wieder aufhebe. Die historische Methode kann sich nicht als der naturwissenschaftlichen ebenbürtig erweisen, wenn das Verstehen des individuellen Sinnes notwendig subjektiv ist.

Den Versuch, die Objektivität individualisierender Erkenntnis in der Geschichtswissenschaft nachzuweisen, unternahm Heinrich Rickert. Den historischen, aber auch logischen Übergang von Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften zur Rickertschen Geschichtsmethodologie bilden die in seiner Strassburger Rektoratsrede ausgesprochenen Thesen von Wilhelm Windelband.

Windelband geht in seinem Entwurf zur neuen Wissenschaftssystematik von der Kritik des sachlichen Einteilungsprinzips der Wissenschaften aus, das der Lehre Diltheys zugrundelag. Er macht vor allem geltend, dass beim Gegensatz von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft die Frage nach der Zuteilung der Psychologie offen bleibe. Diese ist ihrem Gegenstande nach eine Geisteswissenschaft, bedient sich aber der naturwissenschaftlichen Methode. Am Beispiel der Psychologie soll es deutlich werden, dass die Einteilung der Wissenschaften nicht auf dem Gegensatz von Natur und Geist beruhen kann.

Nicht der Unterschied im Gegenstand der einzelnen Wissenschaften, sondern derjenige der *Methoden* ist für die Klassifikation entscheidend. Dem sachlichen Einteilungsprinzip von Dilthey setzt deshalb Windelband das formale Prinzip der Erkenntnisziele entgegen. Besteht das Ziel der Wissenschaft in der Erkenntnis des Allgemeinen, dann verfährt sie nomothetisch, indem sie Gesetze aufstellt. Interessiert sie sich hingegen für das Einmalige, Einzigartige, Unwiederholbare, dann ist ihre Methode idiographisch, beschreibend.

Diese zweite Gruppe der Wissenschaften wird vor allem durch die Geschichte repräsentiert, deren Aufgabe darin besteht, einmalige Gestalten der Vergangenheit zu erfassen und sie zur Darstellung zu bringen²³. Im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Denken, in dem die „Neigung zur Abstraktion“ vorwiegt, wird im historischen Denken eine Tendenz zur Anschaulichkeit sichtbar. Windelband konzipiert hier eine „innere Anschauung“, in der eine „individuelle Lebendigkeit“ „für das Auge des

²² Dilthey, BzStdI, S. 315.

²³ Wilhelm Windelband, Geschichte u. Naturwissenschaft 1894, S. 16 f.

Geistes“ gegenwärtig wird²⁴. Die Sphäre der Anschauung verbindet die Leistung des Historikers mit derjenigen des Künstlers. Während dieser jedoch die Bilder seiner Phantasie entnimmt, findet der Historiker seinen Gegenstand in der Vergangenheit, um ihn „in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwartigkeit neu zu beleben“²⁵.

„Die Eigenart und Entwicklung einer Sprache, einer Religion, einer Rechtsordnung, eines Erzeugnisses der Literatur, der Kunst oder der Wissenschaft“²⁶ ist Gegenstand idiographischer Betrachtung. Obschon es sich hier um ganz verschiedene Gebilde handelt, weisen sie alle einen gemeinsamen Zug auf: sie sind einzigartig und in ihrer Einzigartigkeit nicht unter einen Allgemeinbegriff zu bringen. Weil aber gerade ihre Besonderheit unser Interesse erweckt, muss die Erkenntnis dieser Gegenstände in individualisierender Betrachtung erfolgen. Ein Einzelpänomen lässt sich in seiner Einmaligkeit nicht von einem allgemeinen Naturgesetz ableiten, sondern bedarf für seine kausale Erklärung ausser des allgemeinen Gesetzes stets noch der Kenntnis der besonderen Bedingung, die in einem bestimmten Zeitpunkt eintritt. Damit die Ursache z. B. einer Explosion erkannt werden kann, genügt es nicht, die Natur der explosiblen Stoffe zu kennen, sondern es muss auch eine einzelne Bewegung, ein Funke, eine Erschütterung festgestellt werden können²⁷. Wir stehen hier vor zwei Momenten des menschlichen Wissens, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen.

„Aus keiner ‚Weltformel‘ kann die Besonderheit eines einzelnen Zeitpunktes unmittelbar entwickelt werden: es gehörte dazu immer noch die Unterordnung des vorhergehenden Zustandes unter das Gesetz“²⁸. Eine nomothetische Betrachtung der Geschichte wäre an sich möglich, aber sie würde gerade das übersehen, was in der Geschichte wertvoll ist: ihre unwiederholbare, einmalige Form. Wäre der historische Prozess wiederholbar, dann hätte er für uns nicht den Wert und die Bedeutung, die er als einmaliger besitzt²⁹. Die idiographische Methode in der Geschichte ist eine Notwendigkeit, wenn dieser Wert der Geschichte, der für Windelband nur am Einzelnen und Einmaligen haftet³⁰, erhalten bleiben soll.

²⁴ Windelband, *op. cit.*, S. 17.

²⁵ *ibid.*, S. 16.

²⁶ *ibid.*, S. 11.

²⁷ Vgl. *ibid.*, S. 24 f.

²⁸ *ibid.*, S. 25.

²⁹ *ibid.*, S. 22.

³⁰ Vgl. *op. cit.*, S. 22: „In der Einmaligkeit, der Unvergleichlichkeit des Gegenstandes wurzeln alle unsere Wertgefühle“. Windelband stützt sich darauf, „dass sich alles Interesse und Beurteilen, alle Wertbestimmung des Menschen auf das Einzelne und das Einmalige bezieht“ (S. 21). Die Richtigkeit dieser Behauptung wurde oft bestritten. E. Becher (*Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1921) versucht zu zeigen, dass sich Werturteile ebenso auf das Allgemeine, wie auf das Individuelle beziehen können.

Das logische Problem des Individuellen, das bei Dilthey noch in die Problematik des objektiven Geistes eingebettet und nie für sich allein behandelt wird, gewinnt für Windelbands Wissenschaftslehre zentrale Bedeutung. Wenn es auch in der kleinen Schrift nicht im vollen Umfang erörtert wurde, so ist in ihr dennoch seine ganze Tragweite zum Ausdruck gekommen.

Die zwei wesentlichsten Punkte, welche die Brücke von Dilthey zur Rickertschen Problemstellung des Individualbegriffes schlagen, können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Formale Einteilung der Wissenschaften nach ihren Methoden. Die Eigenart der historischen Methode wird von Windelband schärfer als von Dilthey profiliert.

2. Die Bedeutung der Erkenntnis des Individuellen für die Geschichtswissenschaften. Windelband behandelt zwar die darin liegenden theoretischen Schwierigkeiten nicht, er weiss jedoch um die Problematik einer solchen Erkenntnis und hofft, dass die künftigen Forscher neben den naturwissenschaftlichen auch die Formen des historischen Denkens zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen werden ³¹.

³¹ Windelband, op. cit., S. 14.

II. Kapitel

Rickerts Theorie des Individualbegriffes

Die Lösung des logischen Problems des Individuellen, wie sie von Rickert versucht wurde, hängt unmittelbar mit seiner Auffassung der Erkenntnis zusammen. Wir möchten deshalb der Darstellung seiner Lehre von der individualisierenden Begriffsbildung einige Erläuterungen allgemeiner Natur vorausschicken.

1. Das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis

Rickert bezeichnet seinen Standpunkt zum Erkenntnisproblem als „transzendentalen Idealismus“ und charakterisiert ihn an Hand einer Gegenüberstellung zu anderen erkenntnistheoretischen Auffassungen¹. Dieser unterscheidet sich vom subjektiven Idealismus dadurch, dass er einen Masstab ausserhalb des Bewusstseins annimmt; vom erkenntnistheoretischen Realismus hingegen darin, dass er die Realität dieses Masstabes nicht gelten lässt. Voraussetzung der Erkenntnis ist kein wirklich Seiendes, sondern ein irrealer, objektiv geltender Wert. Die „transzendente Apperzeption“ von Kant ist für Rickert bereits ein irrealer Wert; sie kann als Voraussetzung der Wirklichkeitserkenntnis nicht „in einem Teil des als wirklich Erkannten bestehen“². Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt darf nicht als Gegenüberstellung des vorstellenden Bewusstseins zu der von ihm unabhängigen Wirklichkeit verstanden werden, „sondern ist der zwischen dem urteilenden, d. h. bejahenden Subjekt und dem Sollen, welches im Urteil anerkannt wird“³.

Erkenntnis ist als Urteilen⁴ zu verstehen, jedoch nicht kontemplativ, als Verbinden von Vorstellungen, sondern aktiv, als Stellungnehmen zu einem Wert, als Anerkennung oder Bejahung eines Sollens, welches als der auf das Subjekt bezogene, dem Subjekt zugewandte Wert bezeichnet wird⁵.

Das Sollen hat den Charakter eines unbedingten Imperativs. Zwar ist seine Bejahung im wirklichen Erkenntnisakt vom vernünftigen Willen

¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 5. Aufl., Tübingen, 1921 (weiter als GdE zitiert), S. 315.

² H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921 (weiter als SdPh zitiert), S. 157. Das ist eine der Überlegungen, die Rickert gegen das Bestehen der transzendenten Realität geltend macht.

³ GdE, S. 197.

⁴ *ibid.*, S. 131.

⁵ *ibid.*, S. 165, 257.

abhängig, der das Sollen anerkennt — insofern darf vom Primat der praktischen Vernunft gesprochen werden —, doch ist dieser Wille keine Voraussetzung des Transzendenten, weil dieses unabhängig von ihm gilt. Der Wille ist nur ein „notwendiges Vehikel zur Einführung des Transzendenten in das Immanente“⁶. Die Transzendenz des Sollens gehört zu den unbezweifelbaren Grundlagen jedes Erkennens⁷. Sie lässt sich nicht leugnen, weil jede Leugnung, wenn sie im Urteil ausgesprochen wird, das Sollen schon voraussetzt.

Obwohl Rickert jede transzendente Realität bestreitet, nimmt er eine Sphäre der transzendenten, unbedingt geltenden Werte an, denen aber keine Realität zukommt. In dieser Sphäre der geltenden Werte ist die immanente Realität begründet. Schon für das einfachste Wahrnehmungsurteil bildet der Wert eine notwendige Voraussetzung. Das Urteil ist wahr, wenn die in ihm ausgesprochene Verbindung von Inhalt und Form eine objektiv sein-sollende ist, wenn der und der Inhalt die und die Form haben soll⁸. Die Geltung des Wertes bedingt sowohl die immanente Realität, als auch die Erkenntnis dieser Realität.

Der „naïve“ Gegenstandsbegriff der Erkenntnis wird bei Rickert aufgelöst in das Sollen als irrealen transzendenten Masstab einerseits und in die immanente Realität als das unmittelbar gegebene Material der Erkenntnis anderseits. Das Material der wissenschaftlichen Erkenntnis bildet die „objektive Wirklichkeit“, d. h. die „reale Welt“, die „in einem Raume ist, in einer Zeit sich kontinuierlich verändert, aus Dingen besteht, die Eigenschaften haben und aufeinander wirken“⁹. Vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus ist diese objektive Wirklichkeit bereits ein Ergebnis der vorwissenschaftlichen Formung des unmittelbar erlebten Inhalts. Der bloße reale Inhalt kann nur im Erleben gegeben werden, das „theoretisch blind“¹⁰ und „stumm“ bleiben¹¹ muss. Sobald es jedoch im Urteil zum Ausdruck gelangt, wird der Inhalt stets in einer Form erkannt. Rickert fügt den Anschauungsformen und Kategorien Kants die grundlegende Wirklichkeitsform, die Kategorie der Tatsächlichkeit oder Gegebenheit bei. Von diesen konstitutiven Kategorien unterscheidet er grundsätzlich die methodologischen Formen der einzelnen Wissenschaften, durch welche keine Realität konstituiert, sondern lediglich irreale Begriffe und Urteile gebildet werden. Bei Kant, für den der Begriff der Wissenschaft mit dem der Naturwissenschaft zusammenfällt, wäre diese Unterscheidung überflüssig; für Rickert gewinnt sie an Bedeutung. Erst sie ermöglicht ihm, die individuelle Kausalität dem Naturgesetz gegenüber-

⁶ GdE, S. 273.

⁷ *ibid.*, S. 212.

⁸ *ibid.*, S. 200.

⁹ *ibid.*, S. 338.

¹⁰ SdPh, S. 206.

¹¹ GdE, S. 373.

zustellen und diese beiden methodologischen Formen dem Kausalitätsprinzip als konstitutiver Kategorie entgegensetzen.

Der durch die vorwissenschaftliche Formung gewonnene Wirklichkeitsbegriff der empirischen Wissenschaften wird von Rickert als ein heterogenes Kontinuum, eine in ihrer intensiven und extensiven Unendlichkeit unübersehbare Mannigfaltigkeit charakterisiert. Es ist unmöglich, diese Unendlichkeit im Denken wiederzugeben; und selbst wenn es möglich wäre, so wäre eine solche „Verdoppelung des Wirklichkeitsgehaltes“¹² niemals Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese bedeutet vielmehr die *Überwindung der unübersehbaren Mannigfaltigkeit* durch ein übersehbares Begriffssystem, oder, anders ausgedrückt, die geistige Beherrschung des unendlichen Materials durch Umgestaltung des heterogenen Kontinuums in ein heterogenes Diskretum.

Das Wesen einer Wissenschaft besteht in ihrer Aufgabe, in ihrer *logischen Zielsetzung*, in Bezug auf welche die Wirklichkeit umgestaltet wird. Die Umgestaltung der Wirklichkeit kann auf zwei verschiedenen Wegen stattfinden: mit Rücksicht auf das sich Wiederholende, Gemeinsame, oder mit Rücksicht auf das Einzelne, Besondere, Einmalige. Im ersten Fall haben wir es mit der generalisierenden, naturwissenschaftlichen, im zweiten mit der individualisierenden, historischen Begriffsbildung zu tun. Der von Dilthey geprägte Unterschied zwischen Geist und Natur ist für Rickerts formale Einteilung der Wissenschaften primär belanglos. Durch die Betonung des methodologischen Gegensatzes rückt Rickert in die Nähe Windelbands. Während jedoch Windelband dem Begriff des Gesetzes in den Naturwissenschaften lediglich eine Beschreibung der individuellen Gestalt in der Geschichte entgegensetzt und dadurch die Geschichtswissenschaft in Analogie zur Kunst bringt, bejaht Rickert die Möglichkeit einer individualisierenden Begriffsbildung in den Geisteswissenschaften und unternimmt es, ihre Ebenbürtigkeit mit den generalisierenden zu beweisen. Von Windelbands ästhetisierendem Standpunkt aus¹³ könnte — wie Rickert meint — das logische Problem der Geschichte, das in einer ihr eigentümlichen *Begriffsbildung* liegt, nicht deutlich genug herausgestellt werden¹⁴.

Rickert findet die Windelbandsche Klassifikation der Wissenschaften im Prinzip zutreffend. Er erweitert nur den Begriff der Gesetzeswissenschaften in Hinblick auf die deskriptiven und klassifikatorischen Wissenschaften, die auch nomothetisch verfahren, auf den Begriff der generalisierenden Wissenschaften¹⁵.

Das Mittel zur Lösung der in der Wissenschaft gestellten Aufgabe, welche über die Art der Überwindung des Unübersehbaren entscheidet,

¹² Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. Aufl., Tübingen 1929, S. 216.

¹³ Vgl. S. 14 f. dieser Arbeit.

¹⁴ *Grenzen*, S. 368.

¹⁵ *ibid.*, S. 270.

wird von Rickert als wissenschaftlicher Begriff bezeichnet. Er ist von den vorwissenschaftlichen „Begriffen“ zu unterscheiden, d. h. von allgemeinen Wortbedeutungen, die in der wissenschaftlichen Begriffsbildung nur als Begriffselemente verwendet werden. Der wissenschaftliche Begriff ist vielmehr ein Komplex von solchen Elementen, ein logisches Gebilde, „dessen Gehalt die gültige Erkenntnis der Objekte in sich schliesst“¹⁶, wie z. B. der Begriff der Gravitation, der Lichtgeschwindigkeit u. a. m.

Der Inhalt des Begriffes wird in einem wahren Urteil bestimmt (im Falle der oben erwähnten Beispiele ist dieses Urteil ein Naturgesetz). Der Begriff ist also keine „blosse Vorstellung des Gemeinsamen“ im Sinne der platonisch-aristotelischen Begriffslehre, sondern ein dem Urteil äquivalentes logisches Gebilde, ein Ergebnis der Erkenntnis.

Die Beziehung des Begriffes zur Wirklichkeit besteht in zwei Momenten: in deren Vereinfachung und in der Geltung für sie. Durch das Moment der Geltung ersetzt Rickert den von ihm abgelehnten Wahrheitsbegriff der traditionellen Begriffslehre, der in der Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande gesehen wurde¹⁷. Wenn unter Übereinstimmung ein Abbilden verstanden werden soll, dann liesse sich dieser Wahrheitsbestimmung der Erkenntnis nur in Hinblick auf den platonischen Realitätsbegriff ein Sinn abgewinnen. Dort konnte man nämlich vom Abbilden des wahren Seins der Idee im Begriff sprechen. Wenn jedoch die sinnliche, psycho-physische Wirklichkeit als das einzig Reale verstanden wird — und das ist der Standpunkt Rickerts —, muss der Abbildgedanke als unerfüllbar und zwecklos aufgefasst werden. Die Begriffe „sind nicht deshalb wahr, weil sie die Wirklichkeit so, wie sie ist, abbilden, sondern weil sie das darstellen, was für die Wirklichkeit gilt“¹⁸.

Die Bestimmung des Begriffes als *Mittel* zum logischen Zweck der Wissenschaft verändert gegenüber der platonisch-aristotelischen Begriffslehre nicht nur die Funktion des Begriffes, sondern auch einige seiner Merkmale. Wenn nämlich dem Begriffe kein „universale“ im Sinne der platonisch-aristotelischen Begriffslehre zugrundeliegt, dann muss ihm auch nicht die Eigenschaft der Allgemeinheit anhaften. Der Begriff hat die Aufgabe, die wesentlichen Elemente aus der Wirklichkeit herauszuheben und sie in eine Einheit zusammenzufassen¹⁹. Was in der Wirklichkeit als wesentlich erscheint, wird durch das Ziel der Begriffsbildung bestimmt.

Es gibt zwei mögliche, sich gegenseitig ausschliessende Erkenntnisziele, und dementsprechend zwei Arten der methodologischen Formen, durch die einerseits die individuellen, andererseits die allgemeinen Begriffe gebildet werden.

¹⁶ Grenzen, S. 297.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 214 u. 216.

¹⁸ *ibid.*, S. 216.

¹⁹ *ibid.*, S. 297.

Rickert kann die individualisierende Begriffsbildung aus vielen Gründen nicht charakterisieren, ohne die generalisierende berücksichtigt zu haben. Der Allgemeinbegriff spielt vor allem als Gegensatz zum Individualbegriff eine wichtige Rolle. Ferner weist er Merkmale auf, die für beide Begriffsarten gelten und deshalb als ihre gemeinsame Basis aufgefasst werden können. Schliesslich kann Rickert erst an der Struktur des naturwissenschaftlichen Begriffes zeigen, warum dieser nicht imstande sei, das Individuelle der Wirklichkeit zu erfassen. In drei Stadien zeigt sich die wachsende Allgemeinheit der naturwissenschaftlichen Begriffe.

1. Bereits die Begriffselemente, die der Alltagssprache entnommenen Wortbedeutungen, besitzen eine empirische Allgemeinheit. Die Bedeutung des Wortes „Tisch“ z. B. enthält nur das, was allen Tischen gemeinsam ist, es bleibt in dem Begriffe nichts von der Anschaulichkeit eines einzelnen Tisches übrig. Es wird zwar in diesen Begriffselementen die „Überwindung der anschaulichen Mannigfaltigkeit“, d. h. die Vereinfachung der empirischen Wirklichkeit erzielt. „Begriffe“ sind sie jedoch nicht, solange sie nicht einem wissenschaftlichen Zweck dienstbar gemacht werden. Sie können deshalb Elemente sowohl des Allgemeinbegriffes als des Individualbegriffes werden. Damit sie für den Zweck der Naturwissenschaften verwendet werden können, muss ihr Inhalt eindeutig bestimmt werden.

2. Die Bestimmtheit ist also neben der oben genannten empirischen Allgemeinheit das zweite Postulat der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Sie wird durch eine Definition gewonnen, welche die „wesentlichen“ Bestandteile des Begriffes hervorhebt. Rickert vergleicht das in diesem Stadium der Begriffsbildung gewonnene Gebilde mit dem „Begriff“ der traditionellen Logik, der als Komplex von Merkmalen bezeichnet wird. Die deskriptiven Wissenschaften, wie Botanik oder Zoologie, bleiben zwar oft bei der Klassifikation einer übersehbaren Mannigfaltigkeit der Phänomene stehen. Doch das ist noch nicht die höchste Stufe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

3. Diese wird dadurch gekennzeichnet, dass der Inhalt des Begriffes nicht mehr, wie in den empirischen Gattungsbegriffen, ein zufälliges Gefüge von Merkmalen, sondern eine Einheit der notwendig zusammengehörenden Elemente umreist. In ihnen wird nicht nur die übersehbare, sondern auch die unübersehbare Mannigfaltigkeit der gesamten Wirklichkeit überwunden, indem das Urteil, das den Inhalt des Begriffes bestimmt, ein Naturgesetz ist. Dadurch wird dem Begriff die unbedingt allgemeine Geltung verliehen, welche die umfassendsten Begriffe der Physik und Chemie besitzen. Erst diese Gesetzesbegriffe vollenden die naturwissenschaftliche Begriffsbildung und ergeben — vom Ziel der Naturwissenschaft aus gesehen — den logisch vollkommensten Begriff.

Diese Begriffsbildung ist zum Erfassen der individuellen Wirklichkeit ungeeignet, da ihr Ziel doch gerade in einer vollkommenen Abstraktion vom

Konkreten, Anschaulichen, Individuellen besteht²⁰. Vom Zweck der Naturwissenschaften aus gesehen, ist das Ideal erreicht, wenn alle Qualitäten in Quantitäten umgesetzt und die Dingbegriffe zu Gunsten der Relationsbegriffe aufgehoben werden können. Versucht man aber das Einmalige und Besondere der Geschichte mit diesen Begriffen zu erfassen, so gerät man in Widerspruch. Der positivistische Begriff einer generalisierenden Geschichte enthält gerade diesen Widerspruch, da er — um es in Rickerts Terminologie auszudrücken — ein Mittel, das für einen bestimmten Zweck geschaffen wurde, für einen ihm entgegengesetzten Zweck gebrauchen will. „Das, was der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Grenze setzt, über die sie niemals hinwegzukommen vermag, ist nichts anderes als die einmalige empirische Wirklichkeit selbst, so wie wir sie in ihrer Anschaulichkeit und Individualität unmittelbar sinnlich erleben“²¹.

Seit Aristoteles galt das Individuelle meistens als etwas lediglich im unmittelbaren Erleben, in der sinnlichen Empfindung Erfassbares. Rickert hält es zwar auch für unmöglich, das Individuum mit Hilfe von Allgemeinbegriffen zu erkennen, nicht jedoch mit Hilfe von Begriffen überhaupt. Die generalisierende Begriffsbildung ist nämlich nicht die einzige, sondern eine von zwei möglichen Begriffsbildungen.

Rickert geht in seinen Überlegungen von der teils schon bei Dilthey und Windelband zum Bewusstsein gebrachten Tatsache aus, dass im Grunde jeder Historiker unabhängig von seinen theoretischen Voraussetzungen die Wirklichkeit in ihrer Einmaligkeit darstelle²². „Erst eine Wissenschaft, welche von dem einmaligen, wirklichen Geschehen selbst redet, darf Geschichtswissenschaft genannt werden“²³. Wollte man aus der Geschichte das Individuelle streichen, so gäbe es überhaupt keine Geschichte. Es muss deshalb gar nicht bewiesen werden, dass das Individuelle Gegenstand einer wissenschaftlichen Bearbeitung sein kann — eher würde die Behauptung des Gegenteils dessen Beweis verlangen²⁴. Rickert möchte die „logische Struktur“²⁵ der individualisierenden Wissenschaft ergründen, indem er ihr Mittel, die individualisierende Begriffsbildung, einer eingehenden Analyse unterzieht und den Nachweis zu erbringen versucht, dass der Individualbegriff ebenso wie der Allgemeinbegriff eine unbedingt allgemeine Geltung für die Wirklichkeit besitze.

²⁰ Vgl. Grenzen, S. 197: „... schliesslich kommt die Naturwissenschaft darauf hinaus, dass alles Wirkliche im Grunde genommen ein und dasselbe ist, also gar nichts Individuelles mehr enthält“.

²¹ Grenzen, S. 200. Vgl. auch S. 477.

²² *ibid.*, S. 222.

²³ *ibid.*, S. 220.

²⁴ *ibid.*, S. 222.

²⁵ *ibid.*, S. 219.

2. Die individualisierende Begriffsbildung Rickerts

a) Bestimmung des Gegenstandes individualisierender Begriffsbildung

Die heterogene, qualitativ einzigartige und einmalige Wirklichkeit setzt der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Grenze, indem sie in ihrer Individualität dem Allgemeinbegriff der Naturwissenschaften verborgen bleibt, ja ex definitione verborgen bleiben muss. Der historischen Begriffsbildung stellt nun Rickert die Aufgabe, die Individualität der Wirklichkeit begrifflich zu erfassen.

Im vorliegenden Abschnitt soll Rickerts vieldeutiger Begriff des Individuellen zur Darstellung gelangen, wobei es dasjenige Individuelle, welches bei Rickert als das eigentliche „Material“ der historischen Begriffsbildung hervortritt, auszusondern gilt. Rickert unterscheidet drei Hauptbedeutungen des „Individuellen“.

Die erste bezieht sich auf jeden körperlichen oder seelischen Vorgang, „so wie wir ihn unmittelbar erfahren oder erleben“²⁶. Es ist ein „Gebilde, das nur einmal an dieser einen bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit vorkommt, von allen anderen körperlichen oder seelischen Vorgängen verschieden, sich niemals wiederholt und daher, wenn es zerstört wird oder vergangen ist, der realen Welt für immer verloren geht“²⁷. Schon der umfassendste Begriff des Individuellen enthält also nicht nur die Bestimmungen der *Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit*, nicht nur die der numerischen Einzigkeit und Besonderheit, sondern auch der qualitativen Verschiedenheit. Jeder beliebige Ausschnitt aus der Wirklichkeit ist nicht nur durch seine Stelle im Raum-Zeit-System ausgezeichnet, sondern ist in seiner intensiv unendlichen Mannigfaltigkeit von jedem anderen qualitativ verschieden. Wenn Raum und Zeit als principia individuationis angenommen werden, kommt diese Grundtatsache nicht zur Geltung, weil im Gegenteil vorausgesetzt wird, dass zwei Wirklichkeiten bis auf die Raum-Zeit-Bestimmung identisch sein können. Voraussetzung der *qualitativen Einzigartigkeit* des Wirklichen ist seine intensive Mannigfaltigkeit. Durch diese notwendige Heterogenität unterscheidet sich das Individuum vom Atom, das ein Einfaches, ein Homogenes bedeutet²⁸.

Der umfassendste Begriff des Individuellen, das „Individuelle schlechthin“, wurde als das Einmalige, qualitativ Einzigartige und Mannigfaltige charakterisiert. Jedes Phänomen, jede Empfindung, jeder Gegenstand, aber auch ein Teil eines Gegenstandes, ist in diesem Sinne ein Individuelles. Zunächst muss ihm die Bestimmung der *unteilbaren Einheit*, welche die

²⁶ Grenzen, S. 198.

²⁷ ibid., S. 198.

²⁸ ibid., S. 204 f., 208 f.

engere, zweite Bedeutung des Individuellen kennzeichnet, nicht zukommen. Damit ist nicht nur eine „einzigartige Mannigfaltigkeit“ gemeint, sondern zugleich eine Einheit im Sinne der Zusammengehörigkeit der Elemente, die darin besteht, dass das Individuum als Ganzes einen Wert oder einen Sinn für uns besitzt. Eine Teilung dieser Einheit müsste diesen Wert oder den Sinn, der am Ganzen haftet, zerstören. Der Mensch und überhaupt jeder Organismus, dessen Teilung seine Vernichtung, seinen Tod hervorrufen würde, sind unteilbar, aber ebenso ein körperlicher Gegenstand, dessen Einzigartigkeit für uns einen Wert bedeutet. Rickert illustriert den Unterschied zwischen der ersten und zweiten Bedeutung des Individuellen durch den Vergleich zwischen einem bestimmten Stück Kohle und dem Diamanten „Kohinoor“, um ausdrücklich zu betonen, dass die Scheidungslinie für ihn nicht zwischen den körperlichen Individuen und den Seelen liege²⁹. Ein Stück Kohle ist zwar einmalig und einzigartig, aber immer durch ein anderes Stück Kohle ersetzbar und deshalb auch teilbar; hingegen gewinnt der mit dem Eigennamen bezeichnete Diamant eine ganz besondere Bedeutung, weil seine Einzigartigkeit für uns wertvoll ist. Nur wenn eine Einzigartigkeit zu einem Wert in Beziehung gebracht wird, entsteht die charakterisierte Art von Einheit und Unteilbarkeit³⁰.

Das Individuelle bedarf einer weiteren Einschränkung, damit es Gegenstand wissenschaftlicher Begriffsbildung, d. h. „historisch bedeutsam“ werden kann: es genügt nicht, wenn die Einzigartigkeit eines Gegenstandes einen Wert für mich besitzt, wie z. B. mein Hund, den ich auch mit einem Eigennamen benenne. Damit das Individuelle nicht nur subjektiv, sondern auch *objektiv historisch bedeutsam* werde, muss es nicht praktisch gewertet, sondern, gewissermassen unabhängig von unserer Werthaltung, in Beziehung zu den objektiv für die Kulturmenschheit geltenden Werten stehen. Die Individualität Goethes ist Gegenstand historischer Begriffsbildung, weil sie mit dem Wert der Dichtung oder der Kunst in Beziehung gebracht wird.

Die oben unterschiedenen drei Bedeutungen des Individuellen als der blossen Einzigartigkeit, des wertvollen unteilbaren Ganzen und der wertbezogenen, im eigentlichen Sinne historischen Einheit liessen den Weg sichtbar werden, auf dem Rickert vom Individuellen schlechthin zum Individuellen als dem Historischen schreitet. Warum das Individuelle nur in dieser letzten Bedeutung Gegenstand individualisierender Begriffsbildung sein kann und inwiefern diese Begriffsbildung das Individuelle überhaupt erst ermöglicht, werden wir später zu erklären haben. Zuerst musste der engere Begriff des Individuellen bestimmt und von den anderen abgegrenzt werden. Im folgenden soll dieser Begriff auch von anderen Gesichtspunkten aus eine nähere Bestimmung erfahren, und zwar durch eine Gegenüberstellung des Individuellen und des Allgemeinen sowie durch

²⁹ Grenzen, S. 230.

³⁰ *ibid.*, S. 317.

Hinweise auf historische Gebilde, die bei Rickert unter den Begriff des Individuellen fallen.

Der Gegensatz von „individuell“ und „allgemein“ ist bei Rickert rein logisch gedacht und darf nicht mit dem Gegensatz z. B. zwischen Individuum und Gemeinschaft verwechselt werden³¹. Mit jenem Gegensatz ist nur der Inhalt des Begriffes gemeint: er ist allgemein, wenn er etwas sich Wiederholendes, für viele Gegenstände Gemeinsames bedeutet; er ist individuell, wenn er das Besondere, Einmalige und Einzigartige aufweist. War für Aristoteles die Allgemeinheit eine notwendige Voraussetzung des Begriffes, so verstand er darunter die für eine Mehrzahl von Gegenständen gemeinsame, im Eidos erfasste Bestimmung. Ähnlich wurde die Allgemeinheit später im „universale“ interpretiert. Rickert kennt aber in Anlehnung an Kant auch den Begriff der „apriorischen Allgemeinheit“, die mit der Geltung für das allgemein verstandene, erkenntnistheoretische Subjekt oder „Bewusstsein überhaupt“ gleichbedeutend ist. Nur diese, nicht aber die „gattungsmässige Allgemeinheit“, ist Bedingung des Begriffes. Rickert folgert daraus, dass es Begriffe geben könne, die der Bestimmung der Allgemeinheit im ersten Sinne entbehren. Der historische Begriff hat einen individuellen Inhalt und doch eine unbedingt allgemeine Geltung. Nach der vollzogenen Unterscheidung wird es verständlich, warum hier kein Widerspruch vorliegt: die „apriorische“ Allgemeinheit, d. h. die Allgemeingültigkeit bildet keinen Gegensatz zum Individuellen.

In ähnlicher Weise kann ein Individuum eine allgemeine Bedeutung nicht nur für die erkennenden, sondern auch für die wertenden Subjekte haben³². Ja, gerade an der Einzigartigkeit des einzelnen Objektes kann sein allgemeiner Wert haften, ohne dass dadurch das Individuelle zum Allgemeinen würde. Darauf stützt sich Rickerts Beschreibung des dritten Bedeutungsbereiches des Individuellen und seine Begründung der allgemeinen Geltung der individuellen Begriffe.

Durch den Begriff der Wertbeziehung und durch den logischen Gegensatz zum Begriff des Allgemeinen ist das historisch Individuelle noch nicht erschöpfend beschrieben. Aus der Tatsache, dass nicht der physische, sondern der logische Zusammenhang der Elemente für die Konstituierung des individuellen Ganzen entscheidend ist, ergibt sich eine wichtige Konsequenz: nicht nur ein Ding oder eine Persönlichkeit kann als ein Individuum bezeichnet werden, sondern man kann auch von individuellen Entwicklungsreihen, individuellen Kausalzusammenhängen und von der Individualität der „irrealen Sinngebilde“ sprechen.

³¹ Auch eine Gemeinschaft kann in jeder der drei oben genannten Bedeutungen als Individuum betrachtet werden. Ein Volk ist ebenso ein historisches Individuum wie eine berühmte Persönlichkeit dieses Volkes. Vgl. H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie 1924, S. 53: „Die Gegenüberstellung einer ‚individuellen‘ und einer ‚kollektivistischen‘ Methode ist . . . irreführend“.

³² Inwiefern das Problem des allgemeingültigen Wertes mit der allgemeinen Geltung des Begriffes zusammenhängt, wird noch in diesem Kapitel zur Sprache kommen.

Eine Reihe von Ereignissen kann zu einem Individuum konstituiert werden, wenn alle ihre kausal verknüpften Teile mit Rücksicht auf den ihnen gemeinsamen Wert zu einer *teleologischen Einheit* zusammengefasst werden. Rickert hält es für eine falsche Interpretation Kants, den Begriff der Kausalität mit dem allgemeinen Kausalgesetz zu verbinden. Da Kant lediglich die Prinzipien der naturwissenschaftlichen Erkenntnis untersuchen wollte, darf sein Kausalbegriff nicht auf die gesamte wissenschaftliche Begriffsbildung erweitert werden. Deshalb setzt Rickert der Kausalgesetzmäßigkeit als der methodologischen Form der Naturwissenschaft die historische Form der individuellen Kausalität entgegen. Die Ursache eines individuellen Ereignisses ist immer auch ein Individuelles. Die Geschichtswissenschaft strebt gerade danach, diese individuellen Ursachen zu erforschen. Der Historiker kann niemals die Erforschung allgemeiner Gesetze als Endzweck seiner Arbeit betrachten.

Die *irrealen Sinngebilde* sind vor allem dadurch charakterisiert, dass sie nur am Realen haften, d. h. dass ihnen niemals ein Sein zugesprochen werden darf, sondern lediglich die Möglichkeit, im realen Individuum erlebt zu werden. Die Bedeutung eines Satzes, der geistige Gehalt eines Kunstwerkes, der „Geist eines Volkes“ sind für Rickert Beispiele irrealer Sinngebilde.

Die irrealen Sinngebilde sind für den Historiker selten in ihrer Abgelöstheit von realen Zusammenhängen gegeben, sie sind meistens an ein reales Individuum, das diesen Sinn wirklich gelebt hat, gebunden. Der historische Begriff der Faustdichtung kann nicht ohne die Wirklichkeit „Goethe“ gebildet werden. Dies folgt aus der Rickertschen Bestimmung der Geschichte als der Wissenschaft, welche die individuelle, auf allgemeingültige Werte bezogene Wirklichkeit darstellt. Spielt der Wert eine so entscheidende Rolle in der Methode der Geschichtswissenschaft, so muss sich das auch auf die Eigenart ihres Gegenstandes auswirken. Diejenigen Individuen, die selber aktiv zu allgemein gültigen Werten Stellung genommen haben, indem sie in diesen Werten gelebt haben, bilden das „Zentrum“ *des historischen Materials*. Historische Zentren sind also keine leblosen Dinge, sondern denkende und handelnde, einen Wert anerkennende Persönlichkeiten. Nicht durch die übliche Zuteilung der Geschichte in die Gruppe der Geisteswissenschaften, sondern durch die Deduktion der Eigenart ihres Gegenstandes aus der wertbeziehenden Methode lässt sich also erklären, dass das seelische Leben im historischen Material eine besondere Rolle spielt. Der Historiker kann nur dann die Wirklichkeit individualisierend darstellen, wenn sich in seinem Material Wesen befinden, die zum leitenden Wert seiner Darstellung Stellung nehmen³³.

Es ist schwer, in der Rickertschen Lehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis, das „Material“ vom Resultat der Erkenntnis, d. h. vom irrealen

³³ Grenzen, S. 507.

Begriff zu trennen. Rickert hat den Gegenstand der Geschichte erst nachträglich aus ihrem logischen Begriff der wertbeziehenden Wissenschaft „gewonnen“. In unserer Darstellung haben wir diese künstliche Trennung durchgeführt, indem wir uns zunächst lediglich mit dem Gegenstand der historischen Erkenntnis beschäftigt haben³⁴. Im folgenden Abschnitt soll die Einseitigkeit unserer „ontologischen“ Perspektive dadurch behoben werden, dass das Problem des Individuellen auch vom methodologischen Standpunkt aus beleuchtet wird.

Vorläufig darf als Ergebnis soviel gesagt werden, dass *der Gegenstand historischer Begriffsbildung diejenige Wirklichkeit umfasst, deren Einzigartigkeit zu allgemein geltenden Werten (Kulturwerten) in Beziehung steht.*

b) Die Wertbeziehung als Prinzip der individualisierenden Begriffsbildung

Das Problem der Werte, welches bei der Bestimmung des Gegenstandes der Geschichte eine wichtige Rolle spielt, wird zur grundlegenden Frage der individualisierenden Begriffsbildung.

Die Überwindung der unendlichen Mannigfaltigkeit wird in den Naturwissenschaften durch Bildung der Allgemeinbegriffe erfüllt, die für eine unübersehbare Anzahl von Phänomenen gelten. Wie aber wird die gleiche Aufgabe in der Geschichtswissenschaft bewältigt?

Die Wertbezogenheit gewisser Individuen ermöglicht uns, meint Rickert, das eigentliche Objekt der Geschichte von den anderen Individuen abzuheben und die extensive Mannigfaltigkeit zu überwinden³⁵. Dadurch wird jedoch erst eine Vorbedingung der Begriffsbildung erfüllt. Die Wahl des Objektes ist noch nicht mit der Bildung seines Begriffes identisch. Jedes Individuum ist auch eine intensive Mannigfaltigkeit, d. h. Träger einer unendlichen Zahl möglicher Bestimmungen. Der Begriff muss nicht alle, sondern nur die wesentlichen Bestimmungen hervorheben und sie zu einer notwendigen Einheit zusammenfassen. Dies ist dadurch möglich, dass einige Merkmale des Individuums durch ihre Beziehung zum leitenden Wert der Begriffsbildung als wesentlich erkannt werden können. Will der Historiker z. B. den Individualbegriff „Luther“ bilden, dann sind für ihn nur jene Eigenschaften und Erlebnisse, jene Handlungen dieser Persönlichkeiten von Bedeutung, die zum Wert der Religion in Beziehung stehen. Nur jene Momente kommen für ihn in Betracht, für die er einen Zusammenhang mit den „leitenden Werten“ nachweisen kann. Sie bilden — nicht in ihrer Realität, sondern als allgemeine Wortbedeutungen — notwendige Elemente des Individualbegriffs. „Ohne Wertbeziehung kommen wir bei der Auffassung des Einmaligen nicht über bloße Tatsachenfeststellung hinaus, gleichviel

³⁴ Der Grund dafür wird erst im V. Kap. (Vgl. S. 77 f.) sichtbar.

³⁵ Extensive Mannigfaltigkeit nennt Rickert die unendliche Vielheit von Fällen jeglicher Art.

ob es sich dabei um ein einmaliges, ruhendes Sein oder um ein einmaliges Werden und Geschehen handelt“³⁶.

Die Wertbeziehung ist eine notwendige Voraussetzung der historischen Begriffsbildung, indem sie durch Überwindung der intensiven Mannigfaltigkeit des Individuums eine konstitutive Rolle in der *Formung* des Individualbegriffes spielt und zugleich seine *Geltung* begründet.

Die Auswahl und Formung des historischen Stoffes kann nur dann „objektiv“, d. h. allgemein gültig sein, wenn die Wertgesichtspunkte, die ihr zugrunde liegen, objektiv gelten.

Rickert unterscheidet zwischen einer empirisch und einer absolut allgemeinen Geltung der Werte. Die empirische Allgemeinheit ist auf einen bestimmten Kulturkreis beschränkt. Es gibt Werte, die in einer bestimmten Kultur faktisch oder normativ gelten. Von faktischer Geltung kann dann gesprochen werden, wenn die Werte von allen Gliedern der Gemeinschaft anerkannt werden; von normativer, wenn diese Anerkennung allen Gliedern zugemutet wird (z. B. das Recht durch den Staat). Der historische Stoff wird nach den Wertgesichtspunkten ausgewählt und geformt, die im jeweiligen Kulturkreis eines Historikers vorherrschend sind und deren Geltung von den historischen „Zentren“ anerkannt wurde. Das soll aber nicht heissen, dass dem Geschichtsschreiber die geltenden Werte als Masstab für die Beurteilung der vergangenen Ereignisse dienen. Rickert hat wiederholt darauf hingewiesen, dass es theoretisch immer möglich ist, die *Wertbeziehung* vom subjektiven *Werturteil* zu lösen. Von einem formal-logischen Gesichtspunkt aus dient lediglich die Wertbeziehung und nicht die positive oder negative Wertung als Scheidungsprinzip des Wesentlichen vom Unwesentlichen. Der Historiker „steht über jeder Willkür, wenn er z. B. die Entwicklung der Kunst auf die ästhetischen Kulturwerte, die Entwicklung eines Staates auf die politischen Kulturwerte bezieht, und er bringt dabei eine Darstellung zustande, die, soweit sie sich des unhistorischen Werturteils enthält, für jeden gültig ist, der überhaupt ästhetische oder politische Werte als normativ allgemein für die Glieder seiner Gemeinschaft anerkennt“³⁷.

Das Prinzip der Wertbeziehung ermöglicht also bei Rickert nicht nur die *Auswahl* und *Formung* des Materials, sondern auch eine *objektive Darstellung* der Vergangenheit, indem es objektive Gesichtspunkte zur Umgestaltung der Wirklichkeit bietet.

c) Die logische Struktur des Individualbegriffs

Wie im naturwissenschaftlichen, unterscheidet Rickert auch im historischen Begriff „drei Stadien seiner logischen Vollkommenheit“.

³⁶ Grenzen, S. 431.

³⁷ *ibid.*, S. 649.

1. Analog zu den „allgemeinen Wortbedeutungen“ in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, treten in der Geschichte Eigennamen auf, die sich auf individuelle, in ihrer Einzigartigkeit bedeutsame historische Phänomene beziehen. Die Auswahl dieser Phänomene ist zwar willkürlich, es fehlt der Scheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem noch jede allgemeine Bedeutung; ausschlaggebend ist jedoch die individualisierende Auffassung der Wirklichkeit. Schon auf dieser primitivsten Stufe der historischen Begriffsbildung ist die Beziehung des Objektes auf einen Wert sichtbar. Wir bezeichnen das Individuum nur dann mit einem Eigennamen, wenn ihm ein Wert „anhaftet“³⁸. An der Einzigartigkeit eines Blattes, dessen qualitative Verschiedenheit von andern Blättern wohl ausser Frage steht, haftet kein Wert, der ihm Bedeutung und also einen Eigennamen verleihen würde. Es kommt deshalb für die wissenschaftliche Erkenntnis lediglich als Gattungsexemplar in Betracht.

2. Die Stufe der Bestimmtheit wird in den Naturwissenschaften durch Definition erreicht. In der Geschichtswissenschaft wird sie „durch möglichst scharfe und deutliche anschauliche Bilder“³⁹ gewonnen. Die zum Individualbegriff zusammengefügtten logisch-wesentlichen Bestandteile des Objektes bilden das Gerüst, welches durch anschauliche Beschreibung des vom Historiker nacherlebten Vergangenen weiter ausgestaltet werden soll. Dieses Vorgehen ist nicht für das bessere Auffassen des Individuellen notwendig, sondern bezweckt lediglich eine grössere Anschaulichkeit der Darstellung. Die Anschauung spielt nur eine ergänzende Rolle in der Inhaltsbestimmung eines Individualbegriffes; ihre Bedeutung verändert sich je nach der Art des Individuellen, dessen Begriff gebildet wird. Oft kommt uns aber die Individualität einer Wirklichkeit nur in ihrer Anschaulichkeit zum Bewusstsein⁴⁰. So ist es auch begreiflich, wenn sich der Historiker bemüht, in seiner Darstellung dieses Individuellen die Anschaulichkeit der Wirklichkeit möglichst unzerstört wiederzugeben. Damit überschreitet er zwar den Rahmen der rein begrifflichen Wissenschaft und begibt sich in eine alogische, künstlerische Sphäre. Der Unterschied zwischen Historiker und Künstler besteht jedoch darin, dass jener die Wirklichkeit in geltenden Begriffen darstellt und die Anschauung lediglich als Mittel benützt, während für diesen die anschauliche Darstellung zum Ziel werden kann, ohne dass er Geltung für die Wirklichkeit beansprucht⁴¹.

³⁸ Rickert meint, es komme in diesem Zusammenhang nicht in Betracht, „dass solche primitiven historischen Darstellungen auch von direkten Wertungen positiver und negativer Art nicht frei sein werden, also nicht allein Wertbeziehung, sondern mehr als das erhalten“. Grenzen, S. 349.

Über die Möglichkeit einer Trennung zwischen Wertbeziehung und Wertung vgl. die Einwände von Meinecke im kritischen Abschnitt.

³⁹ Grenzen, S. 351.

⁴⁰ *ibid.*, S. 352.

⁴¹ *ibid.*, S. 355.

3. Die höchste Stufe der Begriffsbildung wird durch unbedingt allgemeine Geltung des Begriffes gekennzeichnet. Das Problem der Geltung haben wir bereits im Zusammenhang mit der Wertbeziehung gestreift. Jetzt müssen wir uns fragen, ob das Ergebnis der individualisierenden Begriffsbildung demjenigen der generalisierenden ebenbürtig sei. Wir wissen von Rickerts Bestimmung der Erkenntnis, dass der Masstab ihrer Objektivität ein transzendenter Wert ist, der unbedingt gilt. Die Objektivität jeder Wissenschaft und ihrer Begriffe hängt „ausschliesslich von der Geltung der Werte ab, zu denen das erkennende Subjekt beim Erkennen Stellung nimmt“⁴².

Die Naturgesetze werden unter der stillschweigenden Voraussetzung aufgestellt, dass irgendwelche *unbedingt allgemeine Urteile* gelten. Die unbedingte Allgemeinheit wird mit dieser Voraussetzung als ein geltender theoretischer Wert anerkannt. Die Geltung dieses Wertes kann nicht bestritten werden, denn ihre Leugnung, in einem allgemeinen Urteil ausgesprochen, müsste diesen Wert wieder voraussetzen und dadurch zum Widerspruch führen. Aus diesem Beispiel erhellt, worauf die Objektivität der Naturwissenschaft beruht: die Geltung ihrer Voraussetzungen kann nur durch Sätze bestritten werden, die diese Voraussetzungen selbst schon einschliessen⁴³.

Auch die Geisteswissenschaft muss eine formale Voraussetzung annehmen. Für sie bildet — im Gegensatz zur Naturwissenschaft — die Geltung der unbedingt allgemeinen Urteile keinen Wert. Wer Geschichte treibt, muss aber die formale Voraussetzung machen, „dass irgendwelche Werte überhaupt absolut gelten“⁴⁴, und dass die Realität in einer notwendigen Beziehung zu ihnen steht. Diese Annahme macht — meistens unbewusst — jeder Historiker. Um sie zu begründen, stellt Rickert die folgende Überlegung an: Eine Wissenschaft lässt sich als realer historischer Prozess auffassen, in dem alle Glieder, d. h. die einzelnen Erkenntnisakte, als auf den Wert der Wahrheit bezogene Individuen auftreten. Die Gesamtheit der Erkenntnisakte gehört ihrerseits als Glied in das „umfassendste Wirklichkeitsganze“, in welches der Wertgesichtspunkt des Erkenntnisprozesses übertragen wird⁴⁵. Jeder, der die Beziehung des historischen Prozesses auf irgendeinen Wert „wissenschaftlich“ bestreiten möchte, würde durch seine „wissenschaftliche“ Tätigkeit den Nachweis für sie leisten. Der theoretische Wert ist nicht vereinzelt, doch lässt sich die unbedingt allgemeine Geltung der anderen, atheoretischen Werte nicht aus der Unmöglichkeit ihrer Leugnung deduzieren⁴⁶. Der das Sollen anerkennende autonome Wille bildet eine überlogische, reale „Basis“ für die

⁴² Grenzen, S. 678.

⁴³ *ibid.*, S. 681.

⁴⁴ *ibid.*, S. 696.

⁴⁵ *ibid.*, S. 682.

⁴⁶ SdPh, S. 150 f.

Verwirklichung der Werte überhaupt, also auch der atheoretischen Werte in der geschichtlichen Entwicklung⁴⁷. Da dieser Wille eine notwendige Bedingung für die Realisierung auch des logischen Wertes ist, kann sein absoluter Wert auch von den nur den logischen Wert anerkennenden Menschen nicht bezweifelt werden. Darin besteht die Unantastbarkeit dieser formalen Wertvoraussetzung, die für Rickert die Objektivität der historischen Begriffsbildung begründet.

Die unbedingt allgemein gültigen Werte sind uns als Inhalte nicht bekannt — inhaltlich kennen wir nur die normativ geltenden Kulturwerte. Zur Begründung der Objektivität der Geschichtswissenschaft, die auf der Geltung ihrer Voraussetzungen beruht, brauchen wir den Inhalt der absoluten Werte nicht zu kennen. „Das allein ist wichtig, dass die Entwicklung des menschlichen Kulturlebens überhaupt irgendeinen objektiven Sinn besitzt, d. h. dass irgendwelche Werte unbedingt gelten, auf die sie bezogen werden muss. Dessen aber können wir schon gewiss sein, sobald der Wert des autonomen Willens, der Werte in Gütern überhaupt realisieren will, feststeht“⁴⁸.

Durch den Vergleich der individualisierenden Begriffsbildung mit der generalisierenden sollte gezeigt werden, inwiefern der Individualbegriff die Forderungen der Begrifflichkeit erfüllt. An Hand einer Analogie im Schema der drei Stufen wurde versucht klar nahezulegen, dass die historische Erkenntnis, in Hinblick auf Bestimmtheit und allgemeine Geltung ihrer Begriffe der Naturwissenschaft nicht nachstehe.

Zwei weitere Probleme, dasjenige des „historischen Zusammenhanges“ und das des historischen Verstehens, müssen noch erläutert werden, damit die logische Struktur des Individualbegriffes von Rickert in ihrer vollen Eigenart hervortrete.

Die Behauptung, die Geschichte suche das Individuelle zu erfassen, darf nicht zur Annahme führen, dass der Gegenstand der individualisierenden Begriffsbildung ein isoliertes Individuum sei. Wenn Windelband die Aufgabe des Historikers im Erfassen der einmaligen Gestalt erblickt, so begünstigt auch er die Vorstellung einer geschlossenen Ganzheit. Demgegenüber behauptet Rickert, dass gerade das Individuelle in der historischen Darstellung nicht aus seinem konkreten Zusammenhang isoliert werden darf. Nur die naturwissenschaftliche Begriffsbildung abstrahiert einzelne Elemente aus der realen „Umgebung“ und fügt sie dann in einen künstlichen Zusammenhang ein. Dabei kommt wiederum der Unterschied zwischen „Individuum“ und „Atom“ zum Ausdruck. Das Atom ist eine Abstraktion, ein im Gedanken vom realen Zusammenhang isoliertes Etwas. Das Individuum ist eine Wirklichkeit, die nur in ihrer „Konkretheit“, im Zusammenhang mit anderen Wirklichkeiten zu greifen ist. Dieser Tatsache muss

⁴⁷ Grenzen, S. 691.

⁴⁸ *ibid.*, S. 695.

auch der Individualbegriff gerecht werden, indem er in seinem Inhalt die realen Beziehungen vom Teil zum Ganzen und vom Ganzen zum Teil berücksichtigen muss. Der Begriff „Bismarck“ kann nicht gebildet werden ohne den Begriff „Deutschland“; ebenso wäre der Begriff „Renaissance“ ohne die Persönlichkeiten, die sich in dieser Epoche schöpferisch betätigt haben, leer.

Das notwendige Einordnen des Individualbegriffes in einen allgemeinen Zusammenhang darf nicht mit der Unterordnung unter einen Gattungsbegriff verwechselt werden. Es handelt sich hier vielmehr um das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem, wobei das Ganze wieder einen individuellen Charakter trägt und nur ein relatives Ganzes, d. h. auch ein Teil eines Umfassenderen ist. So gehört z. B. der Begriff „Machiavelli“ in den umfassenderen Begriff der italienischen Renaissance. Dieser kann wiederum als ein Teil der ganzen „Kulturentwicklung Italiens“ aufgefasst werden, die ihrerseits einen individuellen Inhalt besitzt.

Je umfassender ein historischer Begriff ist, desto reicher ist sein individueller Inhalt; im Gegensatz dazu pflegt für die naturwissenschaftliche Begriffsbildung die Regel zu gelten, dass der Inhalt eines Begriffes durch die Erweiterung seines Umfangs ärmer wird. „Man darf dann geradezu sagen, dass der umfassendste generalisierende naturwissenschaftliche Begriff die denkbar grösste Vereinfachung seiner Objekte darstellt, der umfassendste individualisierende Begriff dagegen die grösste Mannigfaltigkeit des geschichtlich Wesentlichen darstellen müsse“⁴⁹.

Es bleibt noch hervorzuheben, welche Rolle das Verstehen in der Rickertschen Theorie des Individualbegriffes spielt und inwiefern es seine Struktur bedingt. Trotz der „formalen“ Bestimmung des Gegenstandes der Geschichte gewinnen die menschlichen Individuen, oder — wie Rickert sagt — das Seelenleben, im Material der Geschichte eine zentrale Stelle. Die historische Begriffsbildung kann sich daher nicht damit begnügen, von formalen Gesichtspunkten aus wesentliche Merkmale des Individuums zusammenzufassen, sondern muss zugleich auf dem Verstehen und Nacherleben der psychischen Wirklichkeit beruhen.

In den letzten Auflagen der „Grenzen“ versucht Rickert Diltheys Theorie des Verstehens in seine Theorie der individualisierenden Begriffsbildung einzubauen. Als Verstehen bezeichnet er das Erfassen des irrealen Sinngebildes, das an einer Realität haftet und sie zu einer notwendigen Einheit verbindet⁵⁰. Da der Sinn sich für den Historiker stets in Realitäten offenbart, hängt das Verstehen mit dem Nacherleben des realen Seelenlebens, durch das er „wirklich lebendig“ wird, eng zusammen. Das Nacherleben setzt aber das Verstehen des irrealen Sinnes voraus, ohne welchen der Zugang zum fremden Seelenleben überhaupt verschlossen bleibt.

⁴⁹ Grenzen, S. 372.

⁵⁰ *ibid.*, S. 562.

Die Einteilung der Phänomene in sinnvolle und sinnfreie kann als Basis für eine sachliche Einteilung der Wissenschaften dienen. Doch ist nach Rickert diese Einteilung vom formalen Einteilungsprinzip abhängig, da allein jene Phänomene sinnvoll genannt werden, an denen ein Wert „haftet“. „Der Sinn lässt sich nur mit Rücksicht auf Werte seinem Gehalt nach deuten“⁵¹. Darin besteht der „neue“ Gesichtspunkt Rickerts gegenüber Dilthey: während dieser in der Beschaffenheit der Wirklichkeit den Grund dafür sah, dass man die einen Phänomene erklären kann, die anderen hingegen verstehen muss, versucht Rickert diese Unterscheidung von dem der Geschichte letztlich transzendenten Wert her zu vollziehen. Trotz dieser abweichenden erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte, steht Rickert Diltheys Theorie des Verstehens näher, als es manche Kritiker behaupten. Das Verstehen des Sinnes und das Nacherleben des fremden Seelenlebens darf nicht als Gegensatz zur individualisierenden Begriffsbildung erfasst werden, sondern muss vielmehr als ihre Voraussetzung und Ergänzung betrachtet werden.

d) Die Rolle des Allgemeinen in der individualisierenden Begriffsbildung

Obwohl die Erkenntnis des Einmaligen und Besonderen das Ziel der historischen Forschung ausmacht, kann die historische Begriffsbildung des Allgemeinen nicht entbehren, das als *Mittel* der historischen Darstellung eine wesentliche Rolle spielt. Rickert unterscheidet fünf Arten des Allgemeinen.

Wir haben bereits erwähnt, dass die *allgemeinen Wortbedeutungen* Elemente sowohl des allgemeinen wie des individuellen Begriffes sein können. Erst ihre wertbezogene Zusammenstellung prägt den Charakter einer Individualität aus. Rickert nennt diese allgemeinen Wortbedeutungen, die von der Alltags- in die wissenschaftliche Sprache übernommen werden, „die erste Art des Allgemeinen“ in der Geschichte. Sie sind für die historische Begriffsbildung unentbehrlich, da Urteile, wenn sie einen Sinn haben und verstanden werden sollen, auch allgemeine Elemente als Bestandteile enthalten müssen. „Auch die Eigennamen, die sich nur auf ein bestimmtes Individuum beziehen, müssen sich in allgemeine „Vorstellungen“ auflösen lassen, denn nur soweit dies möglich ist, haben sie einen Sinn für alle“⁵².

Als das „zweite Allgemeine“ bezeichnet Rickert die allgemeine Bedeutung, die einem historischen Individuum zukommt, wenn es auf allgemein gültige Werte bezogen wird. In einem Kulturkreis, in dem die Philosophie

⁵¹ Grenzen, S. 545.

⁵² *ibid.*, S. 740.

als ein Wert gilt, gewinnt die Persönlichkeit Kants eine allgemeine Bedeutung. Es wurde schon früher darauf hingewiesen, dass „für alle bedeutsam“ mit „allen gemeinsam“ gar nicht identisch sei. Die Bedeutung eines Gegenstandes haftet gerade an seiner Einzigartigkeit und Einmaligkeit. Doch im Unterschied von den relativ oder subjektiv bedeutsamen Individuen, bilden nur jene den Gegenstand historischer Begriffsbildung, die für alle Glieder der Gemeinschaft bedeutsam und wesentlich, d. h. auf empirisch allgemeine Kulturwerte bezogen sind. Die zweite Art des Allgemeinen ist Voraussetzung und zugleich Ergebnis der Auswahl historischen Materials.

Als „das dritte Allgemeine“ tritt der *Zusammenhang* hervor, „in dem sich jedes historische Objekt befindet und in dem es auch dargestellt werden muss“⁵³. Er „kann nur insofern ‚allgemein‘ genannt werden, als er alle die Individuen umfasst, welche seine Teile bilden“⁵⁴. Diese Allgemeinheit darf wiederum nicht mit der naturwissenschaftlichen verwechselt werden, die das Ziel naturwissenschaftlicher Begriffsbildung darstellt. Die einzelnen Teile sind dem Zusammenhang nicht wie ein Exemplar der Gattung untergeordnet, sondern bilden seine realen Bestandteile. Darin unterscheidet sich die Geschichte nicht nur von der Naturwissenschaft, sondern auch von der Kunst. Auch die Kunst löst den Gegenstand ihrer Darstellung aus seiner realen Umgebung heraus, wenn auch nicht begrifflich, sondern anschaulich. Nur die Geschichte verknüpft das Individuelle mit dem umfassenderen Individuellen, dessen Teil es ist⁵⁵.

Die vierte Art des Allgemeinen unterscheidet sich von den ersten drei Arten dadurch, dass sie nicht nur Mittel, sondern auch Zweck der historischen Begriffsbildung sein kann. Wenn der allgemeine Zusammenhang aus Teilen besteht, die zugleich als ihm untergeordnete Gattungsexemplare aufgefasst werden können, dann stehen wir vor dem „*relativ Individuellen*“, das in allgemeinen historischen Begriffen erfasst wird. Der Begriff umfasst dann das Gemeinsame vieler Individuen, die aber zusammen nicht nur eine Klasse von Gegenständen, sondern ein Individuum bilden. Der Begriff „deutsch“ z. B. bezeichnet nach Rickert sowohl die individuelle Gruppe der Deutschen, als den Inbegriff des Deutschen, d. h. den für alle Deutschen gemeinsamen Merkmalskomplex. Dass auch solche Begriffe „das Ziel“ der Geschichtswissenschaft bilden, ändert nichts an ihrer Bestimmung als der Wissenschaft vom Individuellen. Die relativ individuellen Begriffe werden nicht aus einer logischen Notwendigkeit gebildet — es wäre theoretisch

⁵³ Grenzen, S. 746.

⁵⁴ *ibid.*, S. 746.

⁵⁵ Es zeigt sich hier, weshalb Rickerts logische Problematik der Frage, ob Individuen oder Massen die Geschichte „machen“, fernsteht. Auch die „Masse“ ist für den Historiker ein bestimmtes „Individuum“, nur ein umfassenderes als die Persönlichkeit. Die „kollektivistische“ Auffassung der Geschichte kann also auch nicht über die individualisierende Methode hinausgehen.

möglich, von jedem individuellen Teil Begriffe zu bilden —, sondern lediglich der grösseren Vereinfachung wegen, wenn nämlich die einzelnen Teile historisch unbedeutsam sind.

In den letzten Auflagen der „Grenzen“ unterscheidet Rickert noch eine fünfte Art des Allgemeinen, die sich auf das irreale Sinngebilde bezieht⁵⁶. Der Sinn einer Predigt z. B. ist insofern allgemein, als er von allen Anwesenden verstanden und erlebt werden kann. Das besagt aber wiederum nichts über den Inhalt des Sinnes, der ebenso individuell wie allgemein sein kann. Der Sinn eines bestimmten Dramas hat zweifellos einen einmaligen, individuellen Inhalt, er ist aber insofern „allgemein“, als er *für viele Individuen zugänglich und verständlich* ist, im Gegensatz zu einem psychischen Akt, der nur dem einzelnen, ihn erlebenden Individuum gegeben und von andern nicht nachvollzogen werden kann. Das Verstehen des fremden Seelenlebens ist nur dank dieser Form der Allgemeinheit des Sinnes möglich, der sozusagen das „irreale Fenster“ der realen Monade ist⁵⁷. Als irrealen Sinn interpretiert Rickert auch den Begriff des Volksgeistes oder des Zeitgeistes. Es ist ein Sinn, dessen Inhalt einmalig und qualitativ einzigartig ist, der aber, weil er in allen Mitgliedern der Gruppe lebendig ist, eine Art der Allgemeinheit besitzt.

Die Analyse der von Rickert durchgeführten Differenzierung im Begriff des Allgemeinen sollte noch einmal klar zum Bewusstsein bringen, worin der Gegensatz zwischen der individualisierenden Begriffsbildung und dem Allgemeinen *nicht besteht*. Zugleich sollte sie davon überzeugen, dass Rickert die Relativität des Gegensatzes zwischen Allgemeinem und Besonderem, sowie das Ineinanderübergehen beider Formen im historischen Denken nicht übersehen hat.

⁵⁶ Grenzen, S. 549 f.

⁵⁷ *ibid.*, S. 574.

III. Kapitel

Rickerts Individualbegriff in der zeitgenössischen Kritik

Im folgenden soll über die durch Rickerts Theorie herausgeforderte methodologische Diskussion berichtet werden. Obwohl dieses Kapitel vorwiegend historischen Charakter trägt — das fünfte Kapitel ist dann der systematischen Betrachtung gewidmet —, lässt sich bei der Besprechung der Kritik nicht vermeiden, dass auch unsere eigene Stellungnahme zur Rickertschen Theorie zum Ausdruck kommt.

Aus der umfangreichen Polemik gegen Rickert wollen wir nur jene kritischen Gedanken zur Darstellung bringen, die an das Problem der individualisierenden Begriffsbildung anknüpfen. Wir werden sowohl die Einwände zu besprechen haben, die im allgemeinen die Möglichkeit einer individualisierenden Begriffsbildung bestreiten, als auch jene, die sich nur gegen das Prinzip der Wertbeziehung richten. In Rickerts Lehre ist es allein die Wertbeziehung, die eine individualisierende Begriffsbildung ermöglicht und begründet. Wenn die Lehre von der Wertbeziehung abgelehnt wird, so muss damit auch Rickerts „Individualbegriff“ in Frage gestellt werden.

1. Kritik der „Wertbeziehung“

Viele Kritiker Rickerts weisen darauf hin, dass die Wertbeziehung nicht imstande sei, das historische Material aus der Unendlichkeit des Wirklichen auszuwählen. Rickert will die unendliche Mannigfaltigkeit des realen Geschehens dadurch überwinden, dass er einen Wirklichkeitsausschnitt mit Wertideen in Beziehung setzt; aber auch dieser Ausschnitt umfasst eine unendliche Zahl von Objekten, die mit Werten in Zusammenhang stehen. Die erstrebte Überwindung der Mannigfaltigkeit wird durch die Wertbeziehung nicht erreicht, die sich als „untauglich“ erweist¹. Im Leben der Kulturmenschen ist alles irgendwie auf Kulturwerte bezogen, aber gerade deshalb kann diese Beziehung nicht allein „das Auswahlkriterium des Historisch-Wesentlichen bilden“².

Abgesehen von der Frage, ob durch die Wertbeziehung die Unendlichkeit des Materials überwunden wird, wurde darüber hinaus die Möglichkeit

¹ H. Maier, *Das geschichtliche Erkennen*, Göttingen 1914, S. 17. Vgl. auch: W. Biefait, *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen...* 1930, S. 22.

² Erich Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1921, S. 198.

bezweifelt, dass auf diesem Weg überhaupt eine zutreffende Auswahl des historisch Bedeutsamen getroffen werden kann. Das Datum eines Kriegausbruchs oder Geburts- und Todestage grosser Persönlichkeiten sind für den Historiker bedeutsam, ohne dass er sie mit einem allgemeinen Wert in Beziehung setzt. Das historisch Bedeutsame scheint sich nicht unbedingt mit dem „Auf-Werte-Bezogenen“ zu decken. Die Kritik versuchte an Stelle der Wertbeziehung ein anderes Prinzip zu finden, das den von Rickert gestellten Forderungen genügt, d. h. eine allgemein gültige Auswahl des historisch Bedeutsamen ermöglicht.

So zeichnet Becher den Gegenstand der Geschichte durch den Begriff der Grösse aus: „Alles hinreichend Grosse, das in der Vergangenheit des menschlichen Geschlechtes aufgetreten ist, hat historische Bedeutung“³. Einen ähnlichen Gedanken äussert Mehlis, indem er sagt: „Was dem Historiker ganz in erster Linie zur Pflicht gemacht wird, ist Sinn für Grösse“⁴. Eduard Meyer hingegen erblickt in der „Wirksamkeit“ die Richtlinie zur Auswahl des historisch Wesentlichen: „Historisch ist derjenige Vorgang der Vergangenheit, dessen Wirksamkeit sich nicht in dem Moment seines Eintretens erschöpft, sondern auf die folgende Zeit erkennbar weiter wirkt und in dieser neue Vorgänge erzeugt“⁵. Zu diesen beiden Ausleseprinzipien nahm Rickert selbst Stellung. Becher gegenüber wies er darauf hin, dass erst ein Wertgesichtspunkt dem Begriff der Grösse Sinn verleihen kann⁶. Auch die Wirksamkeit betrachtet er als ein unzureichendes Prinzip, da alles in der Welt wirksam sei; „nur interessieren den Historiker die meisten Wirkungen nicht“⁷.

Einen weiteren Versuch, das Auswahlprinzip des historisch Bedeutsamen zu bestimmen, unternahm Julius Schaaf mit seinem Begriff der „Inhaltsbeziehung“. Nach ihm gewinnt der Historiker sein Material durch Bezugnahme auf bestimmte Wertinhalte, nicht auf abstrakte Werte. Wenn z. B. ein Historiker die Geschichte der Atomistik im Abendlande beschreiben will, so wird ihm nicht die Wertidee, sondern der Inhalt der „Atomistik“ als Leitidee dienen⁸.

In der Wertbeziehung als Auswahlprinzip erblickt Schaaf ferner einen *Zirkelschluss*, der seiner Auffassung nach daraus entsteht, dass das historische Individuum einerseits auf einen allgemeinen Wert bezogen werde, anderseits aber erst durch diese Beziehung konstituiert werden solle⁹. Wie lässt sich eine Beziehung von zwei Gliedern feststellen, fragt Schaaf, wenn ein Bezugslied erst durch diese Beziehung konstituiert wird?

³ Becher, op. cit., S. 203.

⁴ Georg Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, Berlin 1915, S. 95.

⁵ Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I³, S. 188.

⁶ Vgl. Grenzen, Anmerkung S. 613/14.

⁷ Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 59.

⁸ Julius Schaaf, Geschichte und Begriff, Tübingen 1946, S. 65.

⁹ Schaaf, op. cit., S. 73.

Das Problem lässt sich indessen schon wegen der Bedeutung der auslesenden Funktion der Wertbeziehung nicht einfach auf einen Zirkelschluss zurückführen. Es muss allerdings zugegeben werden, dass Schaafs Einwand eine Schwäche der Rickertschen Theorie berührt, deren Besprechung wir uns für später vorbehalten.

Von einer anderen Perspektive aus kritisiert Troeltsch die Wertbeziehung. Die bei Rickert bestehende Kluft zwischen dem irrealen, allgemeinen Wert und dem individuellen Geschehen erlaubt von vornherein nicht, die historische Erkenntnis in der Beziehung von Individuum und Wert zu begründen. „Die Historie wird zu einem Arsenal von Beispielen für die Werttheorie, und die der Historie zugewandte Offenheit ihres Systems bedeutet nur: Platz lassen für neue, unerrechenbare historische Beispiele. Die Geschichte wird wie bei Schleiermacher zum Bilderbuch der Ethik“¹⁰. Troeltsch geht vielleicht zu weit, wenn er die Rolle des Individuellen als eine blosser Illustration des Wertsystems bezeichnet. In den „Grenzen“ scheint das Problem des individuellen Gegenstandes der Erkenntnis die wertphilosophische Problematik zu überragen. Man gewinnt sogar den Eindruck, als ob die ganze Wertbeziehungstheorie nur geschaffen worden sei, um die individualisierende Erkenntnis zu begründen. Rickert wollte den Gegensatz zwischen generalisierender und individualisierender Begriffsbildung „positiv fundieren“, indem er die Objektivität der Individualbegriffe durch die Apriorität der Werte zu stützen versuchte.

In der Kritik der Wertbeziehung kommt häufig der früher bereits von Windelband vertretene Standpunkt zum Ausdruck: das Individuelle ist nicht deshalb historisch, weil es auf einen allgemeinen Wert bezogen wird, sondern weil es *durch seine Einzigartigkeit* Bedeutung gewinnt und *wertvoll* ist. Wir finden diese Auffassung sowohl bei manchen Anhängern Rickerts¹¹, wie auch bei seinen Kritikern. Auch Meinecke meint: „Historische Individuen . . . sind nur solche Erscheinungen, die irgendeine Tendenz zum Guten, Schönen oder Wahren in sich haben und dadurch für uns bedeutungs- und wertvoll werden“¹². Er sagt damit wesentlich mehr aus, als in Rickerts Begriff der Wertbeziehung enthalten ist. Die Beziehung des Individuums auf Werte kann sowohl Anerkennung als auch Ablehnung bedeuten; dem Ausdruck „die Tendenz zum Guten“ hingegen liegt eine eindeutig positive Wertung zugrunde. Ob der Gegenstand der Geschichte mit dem Wertvollen identifiziert werden kann, bleibt allerdings fraglich. Eine derartige Idealisierung des historischen Materials ist die extremste Konsequenz, die man aus der Beziehung von Wert und Geschichte ziehen kann.

¹⁰ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* 1920, S. 156.

¹¹ Vgl. G. Mehlis, *op. cit.*, S. 125.

¹² Fr. Meinecke, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*. *Hist. Ztschr.* 1929, S. 17.

Rickerts These, die Wertbeziehung sei zugleich ein Formungsprinzip des historischen Materials, stiess auf noch schärfere Ablehnung als die Theorie der Auswahl mittels Wertgesichtspunkte.

Schon die Notwendigkeit eines aussergeschichtlichen Prinzips, das die historische Wirklichkeit erst konstituieren und sie zu einer sinnvollen gestalten soll, wurde von denen bestritten, die durch die Versenkung in die historische Wirklichkeit den je individuellen, konkreten Sinn der Geschichte zu erschliessen bestrebt waren, also vor allem von Dilthey und seinen Schülern. Die Elemente einer Persönlichkeit oder einer historischen Entwicklung sind nicht nur durch ihre Beziehung zum gleichen Wert miteinander verbunden, sondern durch einen *einheitlichen Sinn*.

Aber auch diejenigen Geschichtsphilosophen, die ähnlich wie Rickert vom Begriff einer „transzendentalen Gegenstandserzeugung“ in der Geschichte ausgegangen sind, wie etwa Simmel oder Mehlis, mussten zugeben, dass der Wertgesichtspunkt zur Gestaltung eines Individualbegriffes nicht ausreichen kann. Die Charakteristik einer Persönlichkeit erschöpft sich nicht im Aufzählen von Merkmalen, die mit Rücksicht auf einen Wert die notwendigen Elemente einer Einheit bilden¹³. Rickerts These, das historische Individuum werde durch die Wertbeziehung konstituiert, enthält ferner die Schwierigkeit, dass selbst die Persönlichkeit zu einer durch die Wertbeziehung *künstlich zusammengestückelten Einheit* wird¹⁴. Ihr Bild wird durch Gesichtspunkte geformt, die gar nicht zu ihr gehören, und wenn es auch möglich wäre, durch diese „Umformung“ einen allgemeingültigen Begriff zu erhalten, so hätte dieser mit dem wirklichen Individuum nur wenig gemeinsam. Die historische Vergangenheit würde nicht erkannt, sondern lediglich *verändert*¹⁵. Auch die Wertideen können zum besseren Verständnis der Persönlichkeit nichts beitragen, wenn sie rein formal gedacht sind. Das Verstehen eines historischen Individuums erfordert den persönlichen Einsatz des Historikers¹⁶, der ja selbst ein geschichtliches Wesen ist. In der formalen Beziehung auf Werte sehen die Anhänger Diltheys die „Gefahr eines Verfalls in unpersönlichen Betrieb“¹⁷, von dem aus es unmöglich sei, die Geschichte zu verstehen.

An diese Einwände, die einer anderen Auffassung der Geschichte und des Erkenntnisproblems entspringen, reihen sich noch andere, eher formaler und logischer Natur. So bemerkt z. B. Cassirer¹⁸, dass Rickerts leitende Werte der Geschichte selbst entnommen werden müssten, wenn sie nur

¹³ Vgl. Mehlis, op. cit., S. 116, sowie Frischeisen-Köhler: „Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. Arch. f. syst. Philos. 1906/07.

¹⁴ Schaaf, op. cit., S. 69.

¹⁵ Vgl. F. Parpert, Die Aufgabe der geschichtlichen Abstraktion, Göttingen 1919, S. 48.

¹⁶ Vgl. F. Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1931, S. 34.

¹⁷ *ibid.*, S. 36.

¹⁸ Vgl. Ernst Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Göteborg 1942.

eine „empirische Geltung“ haben sollen; dadurch entstünde ein *circulus vitiosus*. Damit man diese Werte aus der Geschichte gewinnen könne, müsse man doch vorher das historische Material als das historisch Individuelle untersuchen, was nicht möglich sei, ohne das Wertsystem vorzusetzen. Schaaf bringt einen ähnlichen Einwand gegen die Wertbeziehung als Auswahlkriterium vor. Während Schaaf jedoch Rickert nicht gerecht wird, da er nur das Auswahlprinzip der historischen Individuen beanstandet, ist Cassirers Vorwurf zutreffender, weil dieser vom Problem der „Formung der Individuen“ ausgeht.

Die Gefahr eines *circulus vitiosus* will Rickert dadurch beseitigen, dass er die „empirisch geltenden“ Werte in einem unbedingt geltenden Wertsystem zu begründen versucht, was Cassirer als „Metaphysik“ bezeichnet.

Die Bestimmung der Geschichte von apriorischen Gesichtspunkten aus wird auch von H. Maier und seinem Kreise kritisiert¹⁹.

Es wurden auch Einwände gegen die These erhoben, wonach die Objektivität der individualisierenden Begriffsbildung in der absoluten Geltung der Werte begründet sei.

Man hat vor allem in Zweifel gestellt, dass die Wertbeziehung wirklich von negativer und positiver Wertung unabhängig sei, wie Rickert es annahm. Gerade die Historiker²⁰ behaupten die *Abhängigkeit der Wertbeziehung von der subjektiven Stellungnahme zu den Werten*, was gegen den von Rickert betonten „Tatsächlichkeitscharakter“ der theoretischen Wertbeziehung spricht. „Schon allein das Auswählen der wertbezogenen Tatsachen ist nicht ohne ein Werten möglich“, sagt Meinecke in seiner Studie über „Kausalitäten und Werte in der Geschichte“²¹.

Die psychologische Untrennbarkeit von Wertung und Wertbeziehung gibt Rickert selber zu²². Er behauptet allerdings, dass die Notwendigkeit der praktischen Wertung die Objektivität der individualisierenden Begriffsbildung nicht unbedingt beeinträchtigen müsse.

Auch in der *Relativität der Werte* versuchte man einen Grund dafür zu finden, dass die wertbeziehende Begriffsbildung nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, wie sie Rickert postuliert. So meint z. B. Erich Becher in seiner Kritik an Rickerts Theorie, dass Werte wie Religion und Gerechtigkeit nicht ohne weiteres als allgemein geltende vorausgesetzt werden dürfen²³. Auch Troeltsch macht Rickert den Vorwurf, dass er die Partikularität seiner geschichtlich bedingten Perspektive nicht genug anerkenne und die für einen bestimmten Kulturkreis, also relativ, geltenden Werte verabsolutiere²⁴.

¹⁹ Vgl. z. B. Parpert, op. cit., S. 31 f.

²⁰ Vgl. Meinecke, op. cit., S. 8/9, auch E. Becher, op. cit., S. 195.

²¹ S. 8/9.

²² Vgl. Grenzen, Anmerkung S. 335.

²³ Vgl. op. cit., S. 194 f.

Mit dem Hinweis auf die Relativität der Werte lässt sich aber Rickerts Theorie noch nicht widerlegen. Hiezu waren seine Formulierungen, die er nicht nur zur Bekämpfung, sondern gerade zur Überwindung des Wertrelativismus konstruierte, viel zu vorsichtig. Er sagt von den inhaltlich bestimmten Werten nur, dass sie für einen bestimmten Kulturkreis eine normative Geltung hätten, also den Gliedern der Gemeinschaft nur, wie das Recht oder die Religion, zugemutet würden. Diese Kulturwerte begründen lediglich die „empirische Geltung“ des Individualbegriffs, die der Geltung eines klassifikatorischen Allgemeinbegriffs, z. B. in der Zoologie, entspricht. Nicht der inhaltlich bestimmte Kulturwert, sondern die Anerkennung irgendwelcher Werte überhaupt, also nur eine formale Voraussetzung des wirklichen Wertens, soll die unbedingt allgemeine Geltung der historischen Begriffe begründen ²⁵.

Doch gerade die Begründung der Objektivität historischer Begriffe und Aussagen in einem nur formal bestimmten, absolut geltenden Wert scheint noch mehr Bedenken hervorgerufen zu haben. Es ist fraglich, ob die Objektivität der Sinndeutung historischer Ereignisse letztlich von der Anerkennung eines *formalen Wertes* abhängt. Die Erforschung des historischen Materials kann dem Historiker plötzlich einen neuen, „objektiven“ Sinn erschliessen, ohne dass darin ein Zusammenhang mit leitenden Wertideen bestehen müsste.

Man wies auch darauf hin, dass das Problem „des immanenten, objektiven Verstehens“ ²⁶ der individuellen, konkreten Wirklichkeit gerade bei Rickert hinter den formalen Gesichtspunkt zurücktreten muss.

Selbst wenn die Zurückführung auf apriorische Voraussetzungen die Objektivität der historischen Erkenntnis begründen würde, was die meisten Autoren bezweifeln, entstünde eine neue wesentliche Frage: Ist eine Objektivität der Geschichte, wie Rickert sie sieht, überhaupt ein erstrebenswertes Ideal? Kann die historische Wirklichkeit an einem absoluten Masstab gemessen werden, oder muss sie nicht vielmehr stets *perspektivisch* gesehen werden, indem das Wesentliche jeweils vom Standpunkt der Gegenwart aus neu zu bestimmen ist? Denker wie Dilthey, Simmel, Croce u. a. m. haben sich im Gegensatz zu Rickert für diese perspektivische Geschichtsbetrachtung ausgesprochen.

Zusammenfassend halten wir die wichtigsten Punkte fest, welche den Kritikern die Theorie der Wertbeziehung als unhaltbar erscheinen liessen.

²⁴ So charakterisiert Troeltsch die Wertvoraussetzungen Mehlis', eines Anhängers Rickerts: „Neukantischer Transzendentalismus, klassisch-antike Kunst, moderner Rechtsstaat und neuplatonische Mystik, etwas anders ausgedrückt, eine romantisierte Antike bilden bei diesem Geschichtsphilosophen faktisch das System der Werte und das objektiv-notwendige Ausleseprinzip für den darstellenden Historiker“. op. cit., S. 160.

²⁵ Vgl. S. 30 f. dieser Arbeit.

²⁶ Vgl. Troeltsch, op. cit., S. 231.

1. Die Auswahl und Formung des historischen Materials mit Hilfe eines ahistorischen Wertprinzips.

2. Die Begründung der Objektivität historischer Erkenntnis nicht vom historischen Sein aus, sondern in der Apriorität der formalen Wertvoraussetzung.

2. Einwände gegen den „Individualbegriff“

Rickerts These, dass in den Wissenschaften nicht nur allgemeine, sondern auch Begriffe mit individuellem Inhalt gebildet würden und dass das logische Ziel der Geschichtswissenschaften in der individualisierenden Begriffsbildung bestehe, wurde ebenfalls zum Thema einer lebhaften Diskussion. Gewisse Einwände gegen diese These bestreiten, in Anlehnung an die traditionelle Begriffslehre, die Möglichkeit der individualisierenden Begriffsbildung von vornherein; andere schöpfen ihre Argumentation aus geschichts-theoretischen Überlegungen. Auch diejenigen Forscher, welche Rickerts Anliegen grundsätzlich teilen, heben einige kritische Gesichtspunkte hervor.

Vor allem die Vertreter der aristotelischen Begriffslehre mussten gegen den Individualbegriff Protest erheben. Der Begriff wurde von jeher durch seine Allgemeinheit charakterisiert; das Individuelle galt als Gegenstand der sinnlichen Empfindung, das Allgemeine als Gegenstand des Denkens. Im Denken kann, nach dieser Auffassung, nur die „quidditas“ eines Dinges erfasst werden, die an sich immer allgemein, d. h. grundsätzlich mehrmals vorfindbar sei.

Diese traditionelle Begriffslehre, auf die wir noch später genauer zu sprechen kommen, vertritt Hugo Bergmann in der Polemik gegen Rickert²⁷. Was das Ding zum einzelnen Ding macht, geht nie in den Begriff ein. Das individualisierende Moment kann *nicht zu den Qualitäten* des Dinges gezählt werden, deren Gesamtheit seine allgemeine „quidditas“ ausmacht. „Denn im Begriffe einer Qualität liegt nichts davon, dass sie nur einmal vorkommen kann“²⁸. Das principium individuationis, sei es Materie oder Raum und Zeit, muss nach Bergmann immer rein „formal“²⁹ sein. Raum und Zeit wären keine individualisierenden Momente, wenn ein und dasselbe Ding in einem andern Raum- und Zeitpunkt anders ausgefallen wäre. Sie bewirken, dass qualitativ gleiche Objekte doch nicht identisch sind.

J. Schaaf formuliert diese Auffassung noch extremer. Während noch Bergmann dem Begriff einen allgemeinen Gegenstand entgegensetzt, kennt

²⁷ Vgl. Hugo Bergmann „Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität“. Logos 5, 1914.

²⁸ Bergmann, op. cit., S. 96.

²⁹ „Formal“ bedeutet hier den Gegensatz zu „inhaltlich“ und hat mit der „forma“ des Mittelalters nichts zu tun.

Schaaf den Unterschied zwischen dem ontologischen und logischen Allgemeinen nicht mehr. Die Verbindung von Begriff und Individualität erscheint ihm unmöglich, da sich das Allgemeine für ihn mit dem Begriffe deckt. Schaaf definiert den Begriff als „einen unwandelbaren, konstanten, mehrmals vorfindlichen, in sich unverrückbaren Ausschnitt aus der uns umgebenden Welt“³⁰. Das Individuelle ist das einmal Stattgefundene; folglich müsste der Individualbegriff ein „mehrmaliges Einmaliges“ bedeuten, was einer *contradictio in adiecto* gleichkäme. Die Sprache begünstigt den Anschein, wonach es Individualbegriffe geben könne, weil sie uns erlaubt das Allgemeine mitsamt dem individuellen Substrat zu erfassen, z. B. wenn wir von „römischem“ Denken, oder „hellenischer“ Sinnlichkeit sprechen. Dadurch wird aber das Individuelle nicht zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, „sondern nur insoweit berücksichtigt, als es das Allgemeine an seiner individuellen Raum-, Zeit-, Selbstbewusstseinsstelle teilnehmen lässt“. Dies „begünstigt dadurch den Eindruck, als ob es ‚historische‘ Begriffe gebe, die einen starken Rest von ... Individualität bewahren“³¹. Das Individuelle kann *nur festgestellt*, „*angeschaut*“, es kann aber „wesensnotwendig *nicht gedacht* werden, da Denken und Allgemeines, Allgemeines und Denken sich nicht trennen lassen“³². Nur die allgemeinen „Seiten“ des Individuums sind begrifflich erkennbar. Das Individuelle kann zwar nicht unter einen Allgemeinbegriff subsumiert, aber in einzelne Elemente, die wir mit Allgemeinbegriffen erfassen, zerlegt werden. Die Gesamtheit dieser Begriffe bildet eine Begriffsreihe, welche Schaaf als „historischen Typus“ bezeichnet. Dieser Typus ist im Gegensatz zum Begriff, den wir vorfinden, ein Produkt der wissenschaftlichen Forschung. Wie dem Begriff, kommt auch dem Typus Allgemeinheit zu³³. Das Ziel der Geschichtswissenschaft besteht nicht in der Begriffsbildung, sondern in der Typusbildung.

Die Voraussetzung, dass die Begrifflichkeit vor allem durch Allgemeinheit gekennzeichnet wird, nehmen auch Denker an, die von der grundsätzlichen Erkennbarkeit des Individuellen mit rationalen Mitteln überzeugt sind. Volkelt z. B. meint: „Auch die sogenannten Individualbegriffe sind streng genommen *allgemeiner Natur*“. Begriffe wie „Sokrates“, „Vesuv“, „Sonne“, enthalten „das Allgemeine in ihren wechselnden Seinszuständen“³⁴. Der Individualbegriff „fasst *das Gemeinsame, Identische* zusammen“³⁵, das in verschiedenen Lebensmomenten eines Individuums fort dauert.

³⁰ Schaaf, op. cit., S. 46.

³¹ *ibid.*, S. 54.

³² *ibid.*, S. 78.

³³ *ibid.*, S. 135.

³⁴ Johannes Volkelt, *Das Problem der Individualität*, München 1928, S. 22.

³⁵ *ibid.*, S. 102 (von uns hervorgehoben). Ähnliches bei: Hans Pichler, *Zur Lehre von Gattung und Individuum. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1918, S. 14 f.

Eine ähnliche Definition des Individualbegriffs gibt Eisler im Philosophischen Wörterbuch. Individualbegriffe sind „Begriffe, die das *Wesentliche, Konstante, Allgemeine* im Wechsel der Aspekte eines Individuums zum Inhalt haben“. Der Individualbegriff, der doch gerade den einmaligen, individuellen Gehalt zu erfassen hätte, wird durch diese Bestimmung in sein Gegenteil verkehrt.

Auch Cassirer erscheint die Unterscheidung zwischen individualisierender und generalisierender Begriffsbildung logisch unzulässig, wenn auch nicht widerspruchsvoll. Der Begriff fasst die Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zusammen, die das Individuelle mit dem Allgemeinen verbindet. „Isoliert man das eine dieser Momente, so zerstört man die ‚*Synthesis*‘, die jeder Begriff als solcher vollziehen muss“³⁶. In der Geschichte wird das Individuelle dem Allgemeinen zwar nicht wie in den Naturwissenschaften untergeordnet, aber doch in das Allgemeine eingeordnet. Im Unterschied zu diesen lässt sich das Besondere in der Geschichte aus dem Allgemeinen nicht ableiten³⁷; es wird vom Begriff charakterisiert, aber nicht determiniert. Das Ziel der Kulturwissenschaft „ist nicht die Universalität der Gesetze; aber ebensowenig ist es die Individualität der Tatsachen und Phänomene. Gegenüber beiden stellt sie ein eigenes Erkenntnisideal auf. Was sie erkennen will, ist die Totalität der Formen, in denen sich menschliches Leben vollzieht. Diese Formen sind unendlich differenziert, und doch entbehren sie nicht der einheitlichen Struktur“³⁸. Diese einheitliche Struktur wird in den kulturwissenschaftlichen Form- und Stilbegriffen erfasst.

Die nächste Gruppe von Einwänden bezweifelt weniger die logische Berechtigung der individualisierenden Begriffsbildung als ihre Anwendbarkeit in der Geschichte. Sowohl die Vertreter der „naturalistischen“ Geschichtsauffassung (z. B. Tönnies), wie auch diejenigen Denker, die selbst das Problem der individuellen Erkenntnis in der Geschichte erörtert haben — etwa Dilthey und H. Maier —, wenden sich gegen Rickerts Behauptung, dass diese Erkenntnis einen begrifflichen Charakter aufweisen könne.

Wenn der Geschichtswissenschaft die Aufgabe gestellt wird, die allgemeinen Gesetze zu entdecken, verliert das Einmalige seine Bedeutung und wird lediglich zum „Schnittpunkt der allgemeinen Bestimmungen“. Nach Tönnies ist es zwar praktisch schwer, aber theoretisch keineswegs unmöglich, das Individuelle mit Hilfe von Allgemeinbegriffen restlos zu erfassen. Bleibt dennoch ein Rest ausserhalb der Begriffe bestehen, so darf er als unwesentlich von der Wissenschaft vernachlässigt werden. Rickerts Theorie der historischen Erkenntnis, die auf der Geschichtsauffassung eines Ranke beruhte, musste von diesem Standpunkt aus verworfen werden. So sagt

³⁶ Ernst Cassirer, op. cit., S. 77 (von uns hervorgehoben).

³⁷ Vgl. dazu Rickerts Unterscheidung von Ein- und Unterordnung in den Grenzen, S. 360.

³⁸ Cassirer, op. cit., S. 84.

z. B. Tönnies, es gäbe keine Geschichtswissenschaft mehr, sondern nur eine Erkenntnis der Oberfläche und des Scheinbaren³⁹, wenn das Ziel der Geschichte tatsächlich im Erforschen des Einmaligen und Besonderen wäre. Das Individuelle könne *nur als Beispiel für das Allgemeine* und Notwendige wissenschaftliches Interesse erwecken⁴⁰. „Geschichte kann wissenschaftlich sein und werden, in dem Masse als sie die Ereignisse als Naturereignisse, obgleich durch menschliches Wollen vermittelte, aufzufassen gelernt hat“⁴¹. Tönnies' Standpunkt, der kein vereinzelter ist und von Denkern mit grundverschiedenen philosophischen Voraussetzungen selbst heute noch häufig vertreten wird, zeigt, dass die naturalistische Geschichtsauffassung trotz Rickerts Arbeiten ihre Aktualität nicht verloren hat.

Diltheys Anhänger kritisieren den Individualbegriff von einem anderen Standpunkt aus, indem sie in ihm eine *Rationalisierung der lebendigen Wirklichkeit* erblicken, welche einer *Verzerrung und Verarmung* ihres wahren Gehaltes gleichkäme. Rickert formalisiere die historische Wirklichkeit, die doch stets eine Verschmelzung des Individuellen mit dem Typischen darstelle⁴², durch die logische Scheidung zwischen dem Individuellen und Allgemeinen. Nur die lebendige Wirklichkeit dürfe Ausgangspunkt der historischen Darstellung sein. Sie sei dem Historiker in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit nur dann zugänglich, wenn er über ein durchdringendes Einfühlungsvermögen und „Verstehen“ verfüge. *Nicht im Begreifen, sondern im Verstehen* des Individuellen liege der Schwerpunkt der geschichtstheoretischen Problematik.

Die Kritiker finden, dass die individualisierende Begriffsbildung noch aus einem anderen Grunde die ihr in der historischen Erkenntnis gestellte Aufgabe nicht zu lösen vermöge. Die historischen Phänomene könnten *als „komplexe und spannungsvolle Gebilde“*⁴³ *nicht in einen Begriff eingehen*, der als Einheit die verschiedenen, oft entgegengesetzten Elemente kaum zu erfassen vermöge. Der Individualbegriff überwinde weder die intensive noch die extensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit. Es bleibe ein anschaulicher Rest, der in keinen Begriff eingehe und doch für die Geschichtswissenschaft bedeutungsvoll sei⁴⁴.

H. Maier geht in seiner Kritik am Rickertschen Individualbegriff vom Element der Anschauung in der historischen Erkenntnis aus und ficht vor

³⁹ Ferdinand Tönnies „Zur Theorie der Geschichte“. Archiv für systematische Philosophie, Bd. VIII, Heft 1, S. 26.

⁴⁰ *ibid.*, S. 13.

⁴¹ *ibid.*, S. 22.

⁴² Vgl. Dilthey, BzStdI, S. 301.

⁴³ Fr. Parpert, *op. cit.* S. 48.

⁴⁴ Die Unzulänglichkeit der individualisierenden Begriffsbildung für die historische Erkenntnis wurde auch von Erich Becher hervorgehoben. Er bringt Beispiele historischer Begriffe, die einen allgemeinen Inhalt haben, wie die kunsthistorischen Begriffe der Gotik, Frührenaissance, Romantik usw. (Vgl. *op. cit.*, S. 137 ff.)

allem die seit Kant geläufige Gegenüberstellung von Anschauung und Denken an. „Der Verstand hat ... auch das Vermögen der Anschauung, und seine Erkenntnis ist nicht nur begrifflich, sondern auch anschaulich“⁴⁵. Nur das rein Zuständliche ist irrational⁴⁶; wir können es überhaupt nicht denken. Die Wirklichkeit unserer Erfahrung aber ist stets ein „Rationales“, ein durch die Kategorien konstituiertes Gegenständliches. Das Individuelle lässt sich *rational* erfassen, „aber *nicht in Begriffen*, auch nicht in den Individualbegriffen Rickerts, sondern nur in Anschauungen, in *Bildern*“⁴⁷. Diese „Bilder“ sind wohl Verallgemeinerungen, Abstraktionen, wenn auch keine begrifflichen, sondern anschauliche⁴⁸. Der Geländeausschnitt einer Landkarte ist ebenso eine anschauliche Abstraktion, wie etwa eine „kurze Skizze der griechischen Philosophie“⁴⁹. „Es gibt über-, unter- und nebengeordnete Allgemeinbilder. Es gibt also auch Systeme von Allgemeinbildern, wie es Systeme von Allgemeinbegriffen gibt“⁵⁰. Die „anschauliche Abstraktion“ charakterisiert nicht nur die Geschichte, sondern auch andere Wissenschaften, wie z. B. die Astronomie und die Geographie.

Auch Maier stellt sich die Frage: Wie lässt sich die „Wirklichkeitsgeltung“ einer auf dem Wege der „anschaulichen Abstraktion“ gewonnenen Erkenntnis nachweisen? Den Umweg über eine Wertbeziehung hält er für „untauglich“ und entbehrlich⁵¹. „Das logische Recht der individualisierenden und darum auch der geschichtlichen Abstraktion lässt sich nur durch den Nachweis sicherstellen, dass die Kategorie der anschaulichen Allgemeinheit Anspruch auf Wirklichkeitsgeltung hat“⁵². Auch die generalisierende Verallgemeinerung beruhe ja auf der Wirklichkeitsgeltung der begrifflichen Allgemeinheit. Dieser Nachweis geht schon daraus hervor, dass Maier die anschauliche Verallgemeinerung selbst als eine Kategorie auffasst. Es sei nicht einzusehen, weshalb dieser Denkform eine geringere logische Berechtigung zukommen sollte als der Kategorie der Begrifflichkeit. Wenn sich die anschauliche Abstraktion von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit entfernt, bildet sie keine Ausnahme. Jede Wissenschaft findet ihre Schranken darin, dass sie die Kontinuierlichkeit der Wirklichkeit nicht zu erfassen vermag und diese immer in ein Diskretum verwandelt. Auch die „begriffliche“ Erkenntnisweise schneidet künstlich in die Kontinuierlichkeit der Wirklichkeit ein. Auf diesem Wege gelangt Maier zur Gewissheit, „dass das Prinzip der Individualwissenschaft denselben Anspruch auf

⁴⁵ Alfons Dirksen, Individualität als Kategorie. Diss. Berlin 1926, S. 61.

⁴⁶ *ibid.*, S. 57. Vgl. auch Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911, S. 77.

⁴⁷ Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen, Göttingen 1914, S. 21.

⁴⁸ H. Maier, Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926, S. 12.

⁴⁹ H. Maier, DgE, S. 21.

⁵⁰ *ibid.*, S. 22.

⁵¹ *ibid.*, S. 18.

⁵² H. Maier, WuW, S. 13.

objektive Geltung hat, wie das der Begriffswissenschaft“⁵³. Die Meinung, gültiges Wissen um die Wirklichkeit komme nur mittels Begriffen zustande, wird als Vorurteil bezeichnet. Von dieser „absolutistischen Intention“⁵⁴, diesem „*Begriffsaberglauben*“⁵⁵ sei sogar Rickert nicht frei, wenn er Individualbegriffe annehme. Die Individualität sei wohl mit rationalen Mitteln erfassbar, diese dürften aber *keineswegs mit Begriffen* identifiziert werden⁵⁶.

Als Vertreter der Kritiker, welche Rickert positiv bewerten, muss vor allem J. Thyssen genannt werden. Er stimmt mit Rickert darin überein, dass das Individuelle Gegenstand wissenschaftlicher, also begrifflicher Erkenntnis ist. Während jedoch Rickert den Begriff mit individuellem Inhalt für die Geschichte postuliert, weist Thyssen, ähnlich wie Bergmann, darauf hin, dass im Inhalt eines Begriffes seine Einmaligkeit niemals mitinbegriffen sei. Jeder noch so spezielle Inhalt könne grundsätzlich mehrmals verwirklicht werden⁵⁷, wenn man auch faktisch nur eine Verwirklichung kenne. Hingegen sei die Stelle im Raum-Zeitsystem, die jedes Individuum einnehme, nicht nur empirisch, sondern notwendig einmalig⁵⁸. Diese eindeutige Bestimmbarkeit des Individuellen ermögliche seine wissenschaftliche Erforschung. Jede Wissenschaft setze ein Ordnungssystem voraus. Die Allgemeinbegriffe ermöglichen diese Ordnung, indem die im Rahmen eines Systems im Verhältnis der Subsumtion zueinander stehen und eine Pyramide bilden. Ebenso eignen sich Raum und Zeit als Ordnungsformen zur Erfassung der individuellen Wirklichkeit, weil sie deren Kontinuität bedingen. Das qualitativ Einzigartige an und für sich, ohne gleichzeitige Betonung der fundamentalen Raum-Zeitbestimmung, könne nicht den Gegenstand der Geschichtswissenschaft bilden, weil das inhaltlich Individuelle durch kein Ordnungssystem zu erfassen sei. Es gebe zwar eine Art kontinuierlicher Inhaltsordnung, aber nur für einfache Qualitäten (z. B. für den Übergang von rot zu gelb), nicht für komplizierte historische Phänomene. Thyssen behauptet im Gegensatz zu Rickert, dass eine „Individualwissenschaft des inhaltlich Einzigartigen“⁵⁹ zwar unmöglich sei, die Geschichte aber eine Wissenschaft... des Stellenindividuellen sein“⁶⁰ könne.

⁵³ H. Maier, DgE, S. 27.

⁵⁴ H. Maier, WuW, S. 13.

⁵⁵ Parpert, op. cit., S. 48 und 51 (von uns hervorgehoben).

⁵⁶ Indem H. Maier die Anschauung in den Bereich des Logischen einbezieht, distanziert er sich deutlich von der üblichen Auffassung der Anschauung, wie sie etwa in den Worten Croces (Ästhetik, S. 1) zum Ausdruck kommt: „Es gibt zwei Formen menschlicher Erkenntnis: sie ist entweder intuitive (anschauende) Erkenntnis oder logische Erkenntnis; Erkenntnis, die durch Phantasie vermittelt wird oder durch den Intellekt; Erkenntnis des Individuellen oder Erkenntnis des Allgemeinen; ... sie erzeugt in uns entweder Bilder (Anschauungen) oder Begriffe“.

⁵⁷ Johannes Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte, Bonn 1924, S. 190.

⁵⁸ Vgl. ibid., S. 191: „Nicht irgendein Inhalt oder eine noch so weit getriebene Inhaltskomplexion, sondern allein Raum und Zeit sind ‚principia individuationis‘“.

⁵⁹ J. Thyssen, op. cit., S. 198.

⁶⁰ ibid., S. 203.

Die Einwände gegen Rickerts Individualbegriff lassen sich wie folgt zusammenfassen: Einerseits wird behauptet, dass der Individualbegriff eine *contradictio in adiecto* enthalte; andererseits wird eingewandt, nicht im Begreifen, sondern im Verstehen, beziehungsweise in der anschaulichen Abstraktion, offenbare sich das Individuelle. Drittens heisst es, die individualisierende Begriffsbildung der Geschichtswissenschaft könne nicht im inhaltlich Einzigartigen begründet werden.

3. Stellungnahme zur Kritik

Einige der diskutierten Einwände weisen über die rein geschichtsmethodologische Problematik hinaus. Ihre Besprechung ist deshalb erst nach Erörterung der allgemeinen philosophischen Voraussetzungen dieses Themas möglich, die im nächsten Kapitel erfolgen soll.

Unseren Standpunkt in Bezug auf die geschichtsmethodologische Diskussion möchten wir in zwei Thesen formulieren: 1. *Die Wertbeziehung gibt keine Begründung der individualisierenden Begriffsbildung.* Im wesentlichen schliessen wir uns der dargestellten Kritik der Wertbeziehung an. Die Wertbeziehung lässt sich nicht als Formungsprinzip des historischen Materials auffassen. Ebensowenig kann in den leitenden Werten die Begründung für die Objektivität historischer Erkenntnis gesucht werden. Man darf wohl sagen, dass Rickert in seinem Bestreben, die Eigenart der historischen Begriffsbildung gegenüber der naturwissenschaftlichen nachzuweisen, nicht weit genug gegangen sei. Er war selber vom „naturalistischen Vorurteil“ befangen, wenn er die Ebenbürtigkeit der Objektivität historischer und naturwissenschaftlicher Begriffe beweisen wollte. Er versuchte die Allgemeingültigkeit historischer Erkenntnis im Sinne Kants zu begründen, nachdem Diltheys Kritik der historischen Vernunft zum Historismus, Simmels Versuch dagegen zu einer psychologisch relativierten Interpretation des Apriori geführt hatten. Doch bereits die Zielsetzung, die Allgemeingültigkeit historischer Erkenntnis mittels ihrer apriorischen Voraussetzungen zu „beweisen“, muss als verfehlt betrachtet werden.

2. *Dennoch ist die individualisierende Begriffsbildung möglich und in der historischen Erkenntnis, dessen zentrale Frage sie bildet, unumgänglich.* Wenn sie im Rahmen der politischen Geschichte noch diskutabel sein mag, so kann sich die Philosophie- und Kunstgeschichte keineswegs von ihr befreien, ohne sich selbst aufzuheben. Wohl kann man, wie z. B. Wölfflin, allgemeine Stilbegriffe konstruieren; dies führt aber zur Theorie und nicht zur Geschichte der Kunst. Die Kunstgeschichte bezieht sich auf ein Werk, einen Künstler, eine Epoche und will nur deren Eigenart und Einmaligkeit zum Bewusstsein bringen. Es ist unmöglich, den individuellen Gehalt, auf den es doch in der Kunstgeschichte ankommt⁶¹, in blossen Allgemeinbegriffen auszudrücken.

Die meisten Kritiken an Rickert weisen eine methodische Unklarheit

auf, indem sie sich nicht mit Rickerts Definition des Begriffes auseinander-setzen, sondern von eigenen, anders gefassten Definitionen ausgehen und deshalb an ihm weitgehend vorbeireden. Eine Analyse des „Begriffes“ hätte vermutlich fruchtbarere Ansatzpunkte zur Lösung des Problems geboten.

Jene Kritiker, die sich auf Diltheys Lehre vom Verstehen berufen und sie Rickerts Theorie der individualisierenden Begriffsbildung gegenüberstellen, übersehen, dass hier im Grunde kein Gegensatz vorliegt. Rickert hat selbst auf das Verstehen als eine Bedingung der historischen Begriffsbildung hingewiesen. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird noch deutlicher, wenn sein Individualbegriff nicht bloss von der Methode, sondern auch — wie wir es im fünften Kapitel tun — vom Gegenstand aus interpretiert wird.

Diltheys Schule besitzt das grosse Verdienst, die Rolle des Verstehens und Nacherlebens in den Geisteswissenschaften nachdrücklich betont zu haben. Die Lehre vom Verstehen vermag indessen das Problem der individualisierenden Begriffsbildung noch nicht zu lösen. Auch Allgemeinbegriffe (z. B. in der Soziologie) bedürfen oft des Verstehens und „Sich-Einlebens“. Damit wird aber der begriffliche Charakter der generalisierenden Erkenntnis keineswegs in Frage gestellt.

Die Behauptung, dass Rickert die Wirklichkeit in künstlicher Weise formalisiere, indem er das Allgemeine vom Individuellen logisch scheide — während doch die historische Wirklichkeit stets eine Verschmelzung des Individuellen mit dem Typischen darstelle⁶² —, ist ebenso unrichtig, wie die wesensverwandte Behauptung, durch die Isolierung der Individualität werde der Begriff seiner eigentlichen Funktion, der Synthese von Allgemeinem und Individuellem entfremdet⁶³. Rickert hat diese Synthese niemals in Zweifel gezogen, weil ja keinesfalls geleugnet werden kann, dass das Individuelle stets mit dem Allgemeinen verknüpft ist. Die Erkenntnisfrage des Individuellen wurde jedoch immer als Sonderproblem betrachtet und darf sehr wohl logisch isoliert werden.

Der Einwand, dass der Individualbegriff die Spannungen und Widersprüche innerhalb der einzelnen historischen Phänomene nicht umfassen könne⁶⁴, weil er „ex definitione“ eine Einheit sei und damit der Persönlichkeit — die stets eine Entzweiung, einen „Dialog“⁶⁵ bedeute — nicht gerecht werde, trifft auf „die teleologisch wertbezogene Entwicklungsreihe“ Rickerts, nicht aber auf die fundamentale Berechtigung des Individualbegriffes überhaupt zu.

⁶¹ Vgl. B. Croce, *Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen 1930, S. 85: „... wer aus der Geschichte die Individuen herauschneidet, gebe wohl acht: er wird gewahrt werden, dass er sie entweder gar nicht herausgeschnitten hat, wie er sich einbildete, oder dass er mit ihnen die Geschichte selbst herausgeschnitten hat“.

⁶² Vgl. Dilthey, *BzStdI*, S. 301.

⁶³ Vgl. Cassirer, *op. cit.*, S. 77.

⁶⁴ Vgl. Parpert, *op. cit.*, S. 48.

⁶⁵ Vgl. Cassirer, *op. cit.*, S. 61.

Es ist nicht ganz klar, was Maiers Kritik und seine Theorie der anschaulichen Abstraktion zur Erfassung des historisch Individuellen beitragen sollte. Wenn die Bedeutung der Anschaulichkeit für die historische Darstellung unbestreitbar ist, so kann die Anschauung deshalb noch nicht als das Spezifische der individualisierenden Erkenntnis anerkannt werden. Die Tatsache, dass es einerseits Individualbegriffe, die keinen „anschaulichen Zusammenhang“ erfassen (wie „die Kantsche Philosophie“) ⁶⁶, andererseits Allgemeinbegriffe von „anschaulichem“ Gehalt (wie „die Röte“) gibt, spricht gegen Maiers Polarität von Anschauung und Begriff. Auch die Identifizierung des Individuellen mit dem „In-der-Anschauung-Gegebenen“ wird damit in Frage gestellt. Die Eigenart eines historischen Phänomens zu erfassen, bedeutet nicht — wie am Beispiel eines Werkes der Dichtkunst oder eines philosophischen Systems deutlich wird — es „anzuschauen“ ⁶⁷. Zweifellos erfolgt z. B. bei der Wiedergabe geographischer Tatbestände auf der Landkarte eine Art „anschaulicher Abstraktion“, doch berechtigt dies nicht zur Verabsolutierung einer Methode, indem man sie etwa auf die historische Darstellung einer philosophischen Entwicklung anwende.

Es ist ferner unverständlich, weshalb H. Maier und seine Anhänger sich so heftig gegen „historische Begriffe“ wehren und die Möglichkeit „anschaulicher Individualbegriffe“ überhaupt bestreiten ⁶⁸. Eine derartige Haltung wäre begründet, wenn Maier nachgewiesen hätte, dass der Individualbegriff nicht geeignet sei, die „logisierte Anschauung“ in sich aufzunehmen. Dieser Nachweis ist aber in seinen Ausführungen nicht enthalten.

Dass wir das Individuelle nicht nur anschauen, sondern auch denken können, ist wohl für die Möglichkeit philosophiegeschichtlicher Betrachtung, wo das individuelle Objekt eindeutig unanschaulichen Charakter trägt, eine wesentliche Voraussetzung. Wir wollen aber nicht dabei als bei einer Tatsache stehen bleiben, sondern darüber hinaus fragen, worauf die individualisierende Begriffsbildung beruht, wie sie sich theoretisch begründen lässt. Da Rickerts Prinzip der Wertbeziehung nicht als stichhaltig genug angesehen werden kann, muss eine andere Begründung gesucht werden.

Diese Aufgabe sprengt den Rahmen der geschichtsmethodologischen Problematik und führt zur allgemein philosophischen Frage, wie das Individuelle begriffsmässig zu erkennen ist.

⁶⁶ Dies scheinen viele Kritiker nicht berücksichtigt zu haben. Auch Troeltsch definiert den Individualbegriff als „eine Abstraktion, die einen unverteilglichen Rest von Anschauung bestehen lässt“ (op. cit., S. 36. Vgl. auch S. 40).

⁶⁷ Vgl. Theodor Haering, Über Individualität in Natur- und Geisteswelt, Leipzig 1926, S. 13: „In Wahrheit kann auch das Einzigartigste sehr wohl begrifflich erfasst werden; ja, dies ist notwendig, wenn es überhaupt gedacht werden soll“. Rationales Erkennen bedeutet nicht nur „Unterordnung eines Einzelnen unter ein Allgemeines“, sondern auch eine „Inordination... als Glied eines Ganzen“. *ibid.*, S. 96.

⁶⁸ Vgl. z. B. Parnper, op. cit., pass.

IV. Kapitel

Das Individuelle in der scholastischen Philosophie

Die nachkantische, wie die neuzeitliche Philosophie überhaupt, zeigt wenig Interesse für das logische Problem des Individuellen. Nur das Mittelalter führte eine eingehende Auseinandersetzung mit dem nämlichen Problem durch. Die scholastische Spekulation hat zwei gegensätzliche Auffassungen des Individuellen ausgearbeitet, die frappante Zusammenhänge mit dem Individualitätsbegriff Rickerts und seiner Theorie der individualisierenden Begriffsbildung aufweisen. Sie sollen hier systematisch dargestellt und in einem kurzen historischen Überblick aufgezeigt werden.

Die Ursprünge des Individualitätsproblems in der Scholastik können vor allem auf zwei Aspekte der aristotelischen Philosophie zurückgeführt werden: auf die Lehre vom principium individuationis und auf die These, dass nur das Allgemeine Gegenstand der Erkenntnis sein könne.

Das Prinzip, welches die Vielheit der Dinge der gleichen Art bewirkt, erblickt Aristoteles in der Materie. „Alles der Zahl nach viele hat ... Materie. Denn ein und derselbe Begriff, wie z. B. Mensch, kommt Vielen zu, Sokrates aber ist einer“¹. Die Materie ist ein universales principium individuationis. Nicht nur das einzelne Phänomen, das Dies-da ist durch die Materie ein Einzelnes, sondern überhaupt alles Wirkliche, auch die menschliche Existenz. Da aber die Materie für Aristoteles „an sich unverkennbar“² ist, unbegrenzt und bestimmungslos, „weder ein Was, noch ein Quantitatives“³, kann das Individuelle, das notwendig mit der Materie verbunden ist, nicht im Denken erfasst werden; es bleibt blosser Gegenstand der Anschauung. Die Vernunftfremdheit der Materie begründet die Irrationalität des Individuellen bei Aristoteles. Eine weitere, tiefere Begründung folgt unmittelbar aus dem aristotelischen Wirklichkeitsbegriff.

Die Wirklichkeit ist für Aristoteles einerseits das „ursprünglich Seiende, das nicht *etwas* ist, sondern einfach *ist*“⁴, andererseits doch immer ein Etwas, ein Solches. Im Denken können die zwei Bestimmungen wohl auseinandergehalten werden, nicht aber in der Wirklichkeit, die gerade durch die gegenseitige Bezogenheit des „Dieses da“ und des Eidos konstituiert wird.

¹ Met. XII, 8, 1074a 33 (zitiert nach: Aristoteles, Metaphysik. Übersetzt und erläutert von E. Rolfes. 3. Aufl. Leipzig 1928.) Vgl. auch Met. VII, 9, 1034a 5-8: „Das Ganze aber nun, diese so beschaffene Form (eidos) in diesem Fleisch und Bein ist Kallias und Sokrates; und verschieden ist es durch die Materie, denn sie ist verschieden, dasselbe aber der Art (eidos) nach, denn die Art ist unteilbar“.

² Met. VII, 11, 1036a.

³ Met. VII, 3, 1029a.

⁴ Met. VII, 1, 1028a.

Es gibt kein Eidos ausser der Verwirklichung im Stoff, und alles Gegebene ist für uns ein Etwas, sofern es vom Eidos bestimmt wird. So ist jedes Einzelne, jeder Ausschnitt aus der Wirklichkeit, Träger dieser beiden Bestimmungen. Aristoteles nennt dieses individuelle Sein, das uns in der Erscheinung entgegentritt, die „erste Substanz“⁵.

Es ist klar, dass die erste Substanz mit dem Individuellen gleichzusetzen ist. Doch dürfen wir dieses Individuelle dem Allgemeinen nicht ontologisch entgegensetzen. In der ersten Substanz ist nämlich das Allgemeine als Eidos, als Entelechie, als ein die Wirklichkeit gestaltendes, organisch verstandenes Formprinzip *wirklich* enthalten. Erst im Denken wird das Allgemeine gesondert und in der Form des Begriffes erfasst. Dieses Allgemeine nennt Aristoteles die zweite Substanz⁶.

Die Gegenüberstellung von Individuellem und Allgemeinem findet bei Aristoteles nicht in der gleichen Seinsdimension statt. Die Form, das Eidos, sofern es erkannt oder gedacht wird, ist das Allgemeine; das Individuelle hingegen ist die Verwirklichung der Form. Die ontologisch ausgelegte Allgemeinheit steht nicht in Gegensatz zum Individuellen, sondern ist vielmehr seine Seinsvoraussetzung: das, wodurch es etwas ist. Erst der gnoseologische Gesichtspunkt löst das Allgemeine vom realen Kompositum ab.

Die Unterscheidung von erster und zweiter Substanz bedeutet also die Gegenüberstellung des von unserem Erkennen unabhängigen Wirklichen als Einheit von Materie und Form einerseits, und des Seins, sofern es erkannt wird, anderseits. Darin kommt zugleich die Diskrepanz zwischen dem unerkennbaren Individuellen und dem notwendig allgemeinen Begriff zum Ausdruck. Die Funktion des Erkennens führt zur Abstraktion des Allgemeinen von seinem realen Zusammenhang; die gestaltende Form des Individuums kann nur in ihrer Allgemeinheit, nicht in der individuellen Verwirklichung begrifflich erfasst werden. Das Einzelne lässt sich „weder definieren, noch demonstrieren“⁷, denn „die Definition trifft“ ausschliesslich „das Allgemeine und die Art“⁸.

Eine Differenzierung des Artbegriffes durch Hinzugabe individueller Qualitäten, die zu einem Individualbegriff führen würde, ist für Aristoteles undenkbar. Die Art ist unteilbar⁹, zwischen Kallias und Sokrates bestehen keine Artunterschiede. Nur dieses oder jenes Stück Materie, das aber nicht gedacht werden kann, begründet ihre Individualität.

⁵ Vgl. Met. XI, 1060b; auch Cat. 5. Kap. 2a 1 (zitiert nach: Aristoteles, Kategorien und Peri Hermenias. Übersetzt von E. Rolfes, Leipzig 1920).

⁶ Vgl. Cat. 5. Kap. 2a 1: „Zweite Substanzen heissen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen“.

⁷ Met. VII, 1039b.

⁸ Met. VII, 1036a.

⁹ Met. VII, 1039b.

Das einzelne Ding ist in seiner Realität nur für die Anschauung unmittelbar gegenwärtig. Es bildet die Fülle, in der uns die Wirklichkeit vor Augen tritt, den Grund unserer Überzeugung von der Realität der Dinge, die Erscheinung, in der uns das Sein offenbar wird; wir nehmen es als Gegebenes in unsere Sinne auf, erleben es unmittelbar, wir verfügen aber über kein Wissen vom Individuellen¹⁰, denn das Wissen bezieht sich nur auf das Allgemeine¹¹.

So einleuchtend und konsequent auch diese Behauptung im platonischen Idealismus, für den das wahre Sein gerade durch die Allgemeinheit charakterisiert wurde, auch erscheint, so unausweichlich dürfte sie die an „Diesem da“ orientierte aristotelische Ontologie in eine unlösbare Aporie hineingeführt haben. Die Wissenschaft geht auf das Allgemeine aus, das Allgemeine ist aber kein Seiendes, keine Substanz¹², weil diese gerade durch die Besonderheit, durch das „Dies da“¹³ gekennzeichnet wird. Dem Allgemeinen als Gegenstand unseres Wissens droht der Realitätswert abzugehen; das Einzelne hingegen, dessen Sein von vornherein unbestritten bleibt, ist nur Gegenstand der sinnlichen Empfindung¹⁴, und als Einzelnes weder definierbar¹⁵ noch überhaupt denkbar.

In dieser Aporie begegnen wir der klassisch formulierten Frage nach der Erkennbarkeit des Individuellen, wenn auch bei Aristoteles der ontologische Gesichtspunkt vor dem gnoseologischen an die erste Stelle rückt. Das Problem stellt sich nämlich in Zusammenhang mit der Frage nach der Seinsweise der Prinzipien. „Sind sie allgemein, so können sie keine Substanzen sein, denn kein Gemeinsames bedeutet ein Dieses, sondern eine Beschaffenheit, die Substanz aber bedeutet ein Dieses... Sind sie aber nicht allgemein, sondern nach Art der Einzeldinge, so können sie kein Objekt der Wissenschaft sein. Denn die Wissenschaft ist immer allgemein“¹⁶.

Die Annahme eines transzendenten Seins der Ideen in platonischem Sinne wäre eine Lösung gewesen, die Aristoteles bekanntlich zurückwies.

¹⁰ Vgl. Met. III, 4, 999b: „Wenn keine (Form) neben den Einzeldingen existiert, so wäre nichts intelligibel, sondern alles sinnlich, und es gäbe von nichts eine Wissenschaft, man müsste denn die Wahrnehmung gleich Wissenschaft setzen“. Vgl. auch: De an. II, 5: „...die wirkliche Wahrnehmung (geht) auf das Einzelne...“ (zitiert nach: Aristoteles, Drei Bücher über die Seele. Übersetzt von Kirchmann, Leipzig 1871).

¹¹ Vgl. Met. XI, 3, 1060b: „Da die Wissenschaft des Philosophen auf das Seiende im allgemeinen, nicht im besonderen gerichtet ist...“. Vgl. auch Met. XIII, 1077a: „Dass aber jede Wissenschaft auf das Allgemeine geht...“.

¹² Vgl. Met. XIII, 10, 1077a 1: „Denn das Allgemeine ist nicht Substanz...“ und Met. VII, 17, 1040b: „Keinerlei Gemeinsames ist Substanz“. Vgl. auch Met. VII, Kap. 13 pss.

¹³ Vgl. Met. XI 1060b.

¹⁴ Vgl. De an. II, 5: „...dass die wirkliche Wahrnehmung auf das Einzelne geht, während die Wissenschaft das Allgemeine erfasst, und letztes gleichsam in ein und derselben Seele ist“. Vgl. auch Met. III, 4, 999b.

¹⁵ Met. VII, 15, 1040 a-b. Vgl. auch Met. VII, 1036 a: „Die Definition trifft ja das Allgemeine und die Art“.

¹⁶ Met. III, 6, 1003a.

Sein Bemühen galt der Wirklichkeit in ihrer Beziehung zum Besonderen, und doch liess er die individuelle Erscheinung nicht als Gegenstand der Erkenntnis gelten. Gerade deshalb konnte es bei ihm keine endgültige „Lösung“ der Aporie geben. Die Erkenntnis der Wirklichkeit richtet sich auf die Substanz zweiter Ordnung aus. Das phänomenale Sein ist zwar nicht mehr ein Schein der Wirklichkeit, aber doch nur die Oberfläche des wahren Seins, dessen Kern in der Wesenheit, im Eidos zu erblicken ist¹⁷.

Konsequenterweise sprach Aristoteles der Geschichte wissenschaftlichen Wert ab. Denn es ist weder Sache der Kunst noch der Wissenschaft „vorzutragen, was einmal wirklich gewesen ist“¹⁸, „was Alkibiades getan oder was er gelitten hat“¹⁹. „Darum ist auch die Poesie philosophischer und gehaltvoller als die Geschichte, denn die Poesie stellt mehr das Allgemeine, die Geschichte nur das Einzelne dar“²⁰.

Die Individualisierung der menschlichen Existenz durch die Materie erschien schon früheren Generationen in der aristotelischen Lehre vom Individuum als unannehmbar. Wenn wir von der Annahme ausgehen, dass das stoffliche Individuationsprinzip nur eine ungenaue Formulierung sein dürfte, wobei das wirkliche Individualitätsverständnis bei Aristoteles grundsätzlich an der Erscheinung orientiert war²¹, so bleibt in ihm dennoch kein Raum für das Problem der Persönlichkeit übrig. In allen Beispielen stellte Aristoteles den Menschen als Konkretion von Form und Materie den anderen Dingen gleich. Auch bei der Postulierung der Erscheinung als Individuationsprinzip bleibt das Sein des Menschen dennoch nur insofern individuell, als es aktuell in Erscheinung tritt. Alles, was hier und jetzt nicht unmittelbar erscheint, kann auch keine Individualität sein. Diese Konsequenz musste in der christlichen Welt, für die Aristoteles als Begründer des „materialen“ Individuationsprinzips²² galt, Widerspruch hervorrufen.

Eine Reihe von Thesen des christlichen Glaubens machte eine neue Individuationslehre erforderlich:

1. Das im Glauben gegebene Wissen um die Bedeutung des einzelnen Menschen bildete eine sichere Ausgangsbasis. Die Unsterblichkeit der Einzelseele war kein Untersuchungsergebnis, sondern offenbarte Wahrheit, die gegen alle ihr widersprechenden Thesen verteidigt werden musste. Dies

¹⁷ Vgl. Met. VIII, 7, 1031b: „Denn das ist Wissenschaft eines jeglichen Dinges, wenn wir sein wesentliches Sein kennen“.

¹⁸ Poet. 9. Kap. 1. (Zitiert nach: Aristoteles, Poetik. Übersetzt von Prof. Adolf Stahr. Berlin, Langenscheidtsche Bibliothek Bd. 22).

¹⁹ Poet. 9. Kap. 4.

²⁰ Poet. 9. Kap. 3.

²¹ Vgl. Heinrich Barth, Philosophie der Erscheinung, Bd. 1, Basel 1946, S. 148.

²² Wir sprechen vom „materialen“ Individuationsprinzip im Gegensatz zum „formalen“ des Mittelalters. Vgl. S. 57 f. dieser Arbeit.

allein hätte schon genügt, um eine Krise des materialen Individuationsprinzips hervorzurufen.

2. Eine weitere Konsequenz der christlichen Lehre war der Glaube an die ethische Freiheit des Einzelnen, an ein individuelles und individuell motiviertes Handeln. Als Subjekt der einzelnen Handlungen konnte nicht das der Materie einverlebte Eidos „Mensch“ aufgefasst werden, weil sich das Subjekt auch nach dem Tode, nach der Trennung von Form und Materie, für seine Taten immer noch zu verantworten hatte. Die Erlösung und das Leben im Jenseits bildeten die Fortsetzung seines individuellen Schicksals.

3. Der Glaube an die Existenz der Engel liess sich ebenfalls nicht mit dem materialen Individuationsprinzip vereinen, da deren Seinsweise obwohl individuell, so doch nicht materiell war.

4. Auch andere Dogmen, wie etwa von der Trinität und vom Erscheinen Gottes auf Erden in Gestalt seines Sohnes, liessen sich mit dem aristotelischen Individuationsprinzip nicht in Einklang bringen. Christi Geburt und Leben erhoben ja das Individuelle zur höchsten Möglichkeit, zum Träger Gottes.

5. Endlich nahm die christliche Philosophie in der Schöpfungslehre einen bestimmten individuellen Zeitpunkt als Anfang der Welt an. Dadurch wurde die Bedeutung des individuellen Momentes im Gegensatz zur anfangslosen Welt der Antike besonders betont.

Dieser in der christlichen Theologie verankerten positiven Auffassung des Individuellen fehlte jede philosophische Basis. Sie konnte sich auf keines der überlieferten Systeme berufen: weder auf das platonische, welches das Individuelle nicht genügend berücksichtigte, noch auf das aristotelische, dessen Individualitätsbegriff allein durch die Materie ermöglicht wurde. Das Bedürfnis, die menschliche Individualität zu berücksichtigen, bildete den Antrieb für die scholastischen Interpreten des Aristoteles, immer wieder Modifikationen der Lehre vom Individuationsprinzip vorzunehmen.

Die Auseinandersetzung der mittelalterlichen Philosophie mit dem Problem des Individuellen fand zunächst im Rahmen des Universalienstreites statt und lebte dann in der Unsterblichkeitskontroverse und der Angelogie des 13. Jahrhunderts von neuem auf.

Im Universalienstreit traten zunächst — als zwei entgegengesetzte Standpunkte — der platonische Realismus und der Nominalismus auf. Besonders stark kam dieser Gegensatz im Realitätsbegriff zum Ausdruck, von welchem her die Auffassung des Individuellen unmittelbar bestimmt war.

Für den an Plato orientierten Exemplarismus (z. B. für Bernhard von Chartres) ist das wahre Sein nur das der Ideen, die als Urbilder der Dinge

²³ Vgl. H. Barth, op. cit., S. 271.

unabhängig vom Dasein der Dinge existieren²³. Das Sein ist als Eidetisches zugleich ein *Allgemeines*, das Erkennen des Seins also ein intuitives Erfassen der Idee durch die Erscheinung hindurch, ein direktes Sich-Abspiegeln des „ante rem“ im „post rem“. Es ist ein unumgängliches Übel, dass die Materie die Vielheit der Gegenstände bedingt; dies bezieht sich jedoch nur auf die äussere Erscheinung der Dinge, ihre akzidentielle und nicht ihre wesentliche Bestimmtheit. Die sinnliche Wahrnehmung des Einzelnen ist nur eine Illusion und täuscht über das wahre allgemeine Sein hinweg.

Der Nominalismus lehrt umgekehrt, dass es *ausser der individuellen Erscheinung kein Sein* gebe. Die Begriffe sind ihm nur Namen, geschriebene oder ausgesprochene Wörter; als Töne, d. h. blosser Schall („flatus vocis“ von Roscelinus), bleiben sie ebenfalls im Bereiche der Phänomenalität. Die Individualität gewinnt im Frühnominalismus eine grosse Bedeutung, weil alles Seiende als individuell bezeichnet wird. Sie hat allerdings keine eidetische Bestimmung. Roscelinus drückt nicht klar aus, wie die Erkenntnis des individuellen Seins vollzogen wird. Und selbst, wenn wir Klarheit darüber besässen, wie der Schritt vom bezeichneten zum bezeichnenden Phänomen vollzogen wird, so bliebe dennoch fraglich, ob eine derartige Bezeichnung Erkenntnis genannt werden könnte²⁴.

Von keinem der extremen Standpunkte her, weder vom platonischen Realismus, noch vom Frühnominalismus, konnte das Erkenntnisproblem des Individuellen weiterentwickelt werden. Es konnte nur auf der Grundlage der aristotelischen Tradition im gemässigten Realismus und Konzeptualismus wieder aufgenommen werden. Die Individualität des Seins musste

²⁴ Eine interessante, weniger extreme Auffassung der Wirklichkeit als von der Bestimmung der Allgemeinheit oder Individualität primär unabhängig, bietet der Indifferentismus Adelhards von Bath (Vgl. Des Adelhard von Bath Traktat: *De eodem et diverso*. Herausgegeben von H. Willner. Beiträge Bd. IV, H. 1, Münster 1903). Das Sein ist je nach der Betrachtungsweise allgemein oder individuell. Jeder Mensch kann als Individuum, als Spezies oder als Genius betrachtet werden. „Plato“ ist gleichzeitig Individuum, Mensch und Lebewesen. Die Wirklichkeit besteht nach dieser Auffassung *vor* allen Bestimmungen, sie ist ihnen gegenüber indifferent und doch zugänglich; sie wird jeweils nach dem Gesichtspunkt des Betrachtenden konstituiert.

Die Originalität dieser Lehre liegt darin, dass hier die Individualitätsbestimmung wohl den Dingen zukommt, aber erst von der Erkenntnis konstituiert wird. Darin unterscheidet sie sich sowohl von der platonisierenden Auffassung, in welcher die Individualität dem Scheine zukommt, das Sein aber *an sich* allgemein ist, wie auch vom Nominalismus, dessen „Realität“ als bloss individuelle jeder allgemeinen Bestimmung entbehrt.

Der Indifferentismus, so modern er uns auch anmutet, erschliesst keine Perspektive zur Erkenntnis des Individuellen. Die Bezogenheit der individuellen Bestimmung auf das erkennende Subjekt ist nur formaler Natur und mit ihr ist lediglich die jeweilige Entscheidung für den individualisierenden gegen den generalisierenden Gesichtspunkt gemeint, nicht der Sinn dieses Individuellen selbst. Auch der Schwierigkeit des Universalienproblems scheint diese Lehre aus dem Wege gegangen zu sein.

zugegeben und dennoch Raum für die eidetische Bestimmung offen gelassen werden.

Für den aristotelischen Realismus ist das Sein doppelter Natur: *individuell und allgemein zugleich*. Das Individuelle können wir nur mit den Sinnen wahrnehmen; das Allgemeine aber, das in den Dingen enthalten ist, erkennen wir denkend. Das Denken erfasst das Universale zwar in der Abstraktion vom Einzelnen, immer jedoch auf induktivem Wege von „weissem Menschen“ und „weisser Kugel“ zur „Weissheit“. Die Bezogenheit auf das Hier und Jetzt bleibt jedoch dem Denken entrückt.

Die realistische aristotelische Richtung, die im 12. Jahrhundert von Wilhelm von Champeaux²⁵ vertreten wurde, hält sich wörtlich an das materiale Individuationsprinzip. Das Sein ist individuell durch eine Mannigfaltigkeit akzidentieller Bestimmungen („*sola multitudine accidentium varietas*“). Dies gilt auch vom einzelnen Menschen, dessen individuelle Bestimmung etwas Nebensächliches und „Hinzukommendes“ ist. Das Wesen ist in jedem Menschen gleich²⁶, im Sinne des aristotelischen Bildhauers, dessen „akzidentielle Bestimmung“ es war, „Polyklet zu sein“²⁷.

Dem Problem der individuellen Seele gerecht zu werden versucht Joscelyn von Soissons, der vermutliche Autor des Traktates „*De generibus et speciebus*“²⁸, indem er an die aristotelische Lehre von der Wesenheit anknüpft und diese Wesenheit individualisiert. Der christliche Philosoph erweitert den Begriff der Form dahin, dass er auch von individuellen Formen spricht. In dieser Interpretation der „Form“ muss nicht unbedingt ein Widerspruch zu Aristoteles gesehen werden. Im Grunde zerfällt ja der aristotelische Wirklichkeitsbegriff in das nur oberflächliche (die Erscheinung) und das eigentliche Sein. Als im christlichen Glauben das Individuelle eine Bestimmung des eigentlichen Seins geworden war, konnte die Wesenheit folgerichtig eine individuelle Bedeutung gewinnen. Joscelyn von Soissons gelangte auf diesem Wege zu seinen Begriffen der „socratitas“ und „platonitas“. Sokrates besteht aus dem Mensch-Sein, das in jedem Menschen gleich ist, und aus dem Sokrates-Sein. Das Mensch-Sein ist hier das Spezifische, die allgemeine Bestimmung; das Sokrates-Sein bedeutet die individuelle Wesenheit²⁹. *Die Form bildet das Individuationsprinzip*; die Spezies hingegen ist in der Materie begründet, welche von Joscelyn als „*principium universalisationis*“ bezeichnet wird.

²⁵ Vgl. Migne, P. L. 163.

²⁶ Vgl. Petri Abaelardi Opera omnia. Historia calamitatum c. 2. Migne, P. L. 178, p. 119 AB.

²⁷ Vgl. Met. V, 2, 1013b - 1014a.

²⁸ Der Traktat wurde mit Abaelards Schriften herausgegeben (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1836, p. 507-550), von Reiners aber (Der aristotelische Realismus der Frühscholastik) Joscelyn von Soissons zugeschrieben.

²⁹ Vgl. Traktat, p. 524: „... unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines“.

Für die Verlegung des Individuationsprinzips von der Materie in die Form bot der Konzeptualismus dem Autor des Traktates einen günstigen Boden. Das Eidos „Mensch“ war für Aristoteles als gestaltendes ontologisches Formprinzip³⁰ unteilbar; für den Konzeptualisten dagegen fällt der Sinn dieser Unteilbarkeit weg. Wenn man das Universale nur als Begriff, als ein logisches Gebilde auslegt, so ist der weiteren Differenzierung der Spezies „Mensch“ keine Grenze mehr gesetzt. Allerdings gelangt man am Ende nicht zum seienden konkreten Individuum, wohl aber zu einem Begriff, unter den notwendigerweise nur ein einziges Exemplar subsumiert werden kann. Diesem Individualbegriff begegnen wir in der „socratitas“ von Joscelyn.

Die zwei entgegengesetzten Standpunkte, welche sich in der Früh-scholastik aus der aristotelischen Lehre entwickelten, bewahrten auch im 13. Jahrhundert ihre Aktualität und wurden einerseits von Thomas, anderseits von Duns Scotus weiter ausgestaltet. Die Kontroverse über die Unsterblichkeit der individuellen Seele, welche durch die averroistische Interpretation des aristotelischen Individuationsprinzips herausgefordert wurde, bildete den Ausgangspunkt für diese Entwicklung.

Der Averroismus geht von der aristotelischen Voraussetzung aus, dass es nur Artunterschiede (z. B. zwischen Mensch und Pferd) und individuelle Unterschiede innerhalb der gleichen Art (z. B. zwischen Plato und Sokrates) geben kann. Diese werden durch die Materie, jene durch das Eidos bedingt. Es gibt ausser der Materie kein anderes Prinzip, das eine Vielheit von Dingen einer Art erzeugen könnte³¹. So ist alles in der menschlichen Seele mit der Materie Verbundenes sterblich; die „anima intellectiva“ dagegen bleibt unsterblich, aber nicht mehr in ihrer Individualität, sondern als Teil des universellen Verstandes, in der Vereinigung mit Gott.

Thomas zitiert als erstes Argument des Averroismus den folgenden Gedankengang: Wäre die unsterbliche Seele ein Individuelles, so müsste sie sich von anderen Seelen der Form nach unterscheiden. Dieser Formunterschied könnte schon vor dem Tode des Menschen existiert haben; dann gäbe es aber viele Arten innerhalb einer Art — eine mit Aristoteles unvereinbare Schlussfolgerung. Andernfalls müssten die spezifischen Merkmale der einzelnen Seele erst im Augenblick ihrer Trennung vom Körper geschaffen werden, was jedoch mit der Vernichtung der früheren individuellen Seele gleichbedeutend wäre, da doch „was von Art zu Art gewandelt wird, vernichtet wird“³².

Der Averroismus zog aus dem aristotelischen Individuationsprinzip die äusserste Konsequenz. Die existenzielle Bedeutung des Menschen wurde

³⁰ Vgl. Nicolai Hartmann, Aristoteles und das Problem des Begriffs. Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss., Jhg. 1939, S. 9.

³¹ Vgl. Thomas, S. c. gent. II, 75.

³² *ibid.*

aufgehoben, um der Seele einen Platz im Bereiche des überindividuellen, überpersönlichen Seins einräumen zu können.

Eine andere Interpretation der aristotelischen Individualitätsauffassung gab zur gleichen Zeit Thomas von Aquin, indem er zwischen der zusammengesetzten Substanz (die der aristotelischen „substantia prima“ entspricht) und der abgesonderten Substanz unterscheidet.

1. Alles von uns als empirische Wirklichkeit Bezeichnete, auch der Mensch, ist aus Stoff und Form, beziehungsweise aus Leib und Seele zusammengesetzt. Die Zugehörigkeit der Form zu einem bestimmten Teil der Materie („materia signata“) bewirkt die Individualität des Dinges³³. Das „principium individuationis“ liegt in der Materie begründet. Gleich wie für Aristoteles ist auch für Thomas die allgemeinste Bedeutung des Individuellen mit dem Begriff der erscheinenden Wirklichkeit verbunden. Auch in der Frage nach dem Erkennen dieses Individuellen weicht Thomas kaum von Aristoteles ab. Das Individuelle ist Gegenstand der Wahrnehmung³⁴, das Allgemeine Gegenstand des Verstandes. Erst die Tätigkeit des Verstandes kann „Erkenntnis“ genannt werden³⁵. Der Verstand abstrahiert immer von den stofflichen und unteilbar einzelnen Bedingtheiten; weswegen denn die Einzeldinge durch sie von uns nicht erkannt zu werden vermögen³⁶.

Nur die immateriellen Wesen („substantiae separatae“) und Gott besitzen das Wissen um die Einzelheit³⁷, und zwar nicht nur als Möglichkeit, sondern in der dauernden Aktualität³⁸. Daraus könnte man folgern: Wenn der menschliche Verstand das Individuelle nicht erfasst, so nicht wegen der Unwichtigkeit des Einzelnen, sondern wegen der Unzulänglichkeit seines Erkenntnisvermögens. Die abgesonderte Substanz, die in der Hierarchie der Wesen über der menschlichen Substanz steht, erkennt durch

³³ Vgl. De ent. et ess. 2: „...individuationis principium materia est...“. Ferner: „Et ideo sciendum quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata, et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur“. (Zitiert nach: S. Thomae Aquinatis De ente et essentia. Opuscula omnia necnon opera minora, Paris 1949).

Vgl. auch S. c. gent. II, 93: „Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam...“

³⁴ Vgl. S. th. I, 14, 11; 86, 1. Vgl. auch S. c. gent. II, 75 und II, 100.

³⁵ Vgl. S. th. I, 84, 2.

³⁶ „Non est igitur singularium cognitio substrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.“ S. c. gent. II, 100; vgl. auch S. th. I, 86, 1, wo Thomas Aristoteles zitiert (Phys. I, 189a 5-7): „universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum“.

³⁷ Vgl. S. th. I, 14, 11; auch S. c. gent. II, 100.

³⁸ Vgl. S. th. I, 54 und I, 58. Vgl. auch S. th. I, 57 art. 1 resp.: „Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et unperfectius quam in Deo“.

den Verstand sowohl das Allgemeine, wie auch das Einzelne³⁹. Das Individuelle (auch im Sinne der mit der Materie verbundenen Erscheinung) kann nicht irrelevant sein, wenn es in das Wissen Gottes eingeschlossen ist.

Andererseits liegt aber das Mass der Vollkommenheit eines Gegenstandes in seiner Erkennbarkeit durch den Menschenverstand. „Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter“⁴⁰. Dem unerkennbaren Einzelnen kommt also eine schwächere Seinsbedeutung zu.

Die gleiche Auffassung manifestiert sich auch in der Unterschätzung des Erkenntniswertes der Erinnerung. Sie berührt „den verstehensfähigen Teil“, der auf ein Allgemeines ausgerichtet ist, nicht, da sie an besondere Bedingungen und Beschränkungen in der Zeit (an das Vergangene) gebunden ist⁴¹. Nur die vom Besonderen abstrahierten Inhalte schöpft der Verstand aus der Erinnerung. Dadurch fällt das Spezifische an der Erinnerung weg, und ihr Beitrag zur Erkenntnis wird jenem der Wahrnehmung gleichgestellt. Ähnlich wie Aristoteles verkennt damit Thomas die Rolle der Erinnerung für die Historie.

2. Die Vereinzelung durch den Stoff erschöpft die Bedeutung des Individuellen bei Thomas nicht, wie der Begriff der „*substantia separata*“ deutlich zeigt. Jeder Engel unterscheidet sich von den übrigen der Art nach⁴² und ist das einzige Exemplar seiner Art. Es ist hier offenbar von einer spezifischen, eidetischen Individualität die Rede, die einer höheren Seinsordnung angehört und nicht im Bereiche des Zusammengesetzten zu suchen ist. Die menschlichen Seelen sind nicht in diesem Sinne individuell⁴³. Die Vervielfachung der Arten steht in der Hierarchie des Alls höher als die Individualisierung durch den Stoff innerhalb einer Art⁴⁴. Auch die Anzahl der immateriellen Wesen ist unendlich reicher als die der materiellen. Obwohl es reine Formen sind, ist ihre Existenz dennoch nicht, wie bei Gott, durch ihre Essenz impliziert. Das Hinzutreten der Existenz bedeutet aber nur die Aktualisierung der Potenz und bestätigt, dass die Engel reine Quidditäten sind.

³⁹ Vgl. S. c. gent. II, 100: „*Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum*“.

⁴⁰ S. c. gent. II, 55.

⁴¹ Vgl. S. c. gent. II, 74.

⁴² Vgl. S. c. gent. II, 93.

⁴³ Vgl. S. th. I, 75, 7; auch S. c. gent. II, 94: „*Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis*“.

⁴⁴ Vgl. S. c. gent. II, 93: „*Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie*“.

Wie steht es nun mit der Erkennbarkeit der so verstandenen Individualität? Die Engel sind nicht sinnlich wahrnehmbar, sie treten nur in der Offenbarung in Erscheinung. Der einzige Weg, der uns im irdischen Seinsbereiche zum Individuellen führt — die Wahrnehmung — bleibt verschlossen. Dafür bietet sich aber eine höhere und bedeutendere Erkenntnismöglichkeit dar, indem die Individualität als reine Form restlos durch unseren Verstand aufgenommen werden kann. Vermögen wir indessen reine „Washeiten“ zu erkennen (von der Offenbarung abgesehen), ohne zunächst ihre Inhalte von einem Konkretum zu abstrahieren? Wir erkennen die Universalien nie direkt, sondern immer nur „in rebus“. Ein durch Negation und Steigerung gebildeter Begriff der „substantia separata“ kann nicht zum Erfassen der individuellen Formen führen.

Mit der „substantia separata“ wurde ein dem früheren entgegengesetzter Begriff des Individuellen entwickelt. Gerade die aristotelische Tradition betont ja den Gegensatz zwischen Individuum und Quidditas, die in die überindividuelle Dimension der eidetischen, allgemeinen Seinsweise hinüberführt. Die Individualität der zusammengesetzten Substanz steht noch in diesem klaren Gegensatz zur Quidditas, während diejenige der abgeordneten Substanz bereits das eidetische Gepräge mit der individuellen Seinsweise verbindet. Ein derartiger Individualitätsbegriff lässt sich nicht leicht mit der aristotelischen Individualitätslehre vereinbaren.

3. Der thomistische Versuch, die Individualität der menschlichen Seele zu bestimmen, führt zu noch grösseren Schwierigkeiten. Die Seele ist weder als „materia signata“ noch als eine Art für sich ein Individuum. Dennoch muss ihre Individualität dem averroistischen Monopsychismus gegenüber verteidigt werden.

Die Seele ist nach Thomas nicht gleichbedeutend mit dem Menschen, der ein Kompositum von Stoff und Form bildet. Sie ist seine Form, das erste Prinzip des Lebens, eine unkörperliche, geistige Substanz. Ihr Wesen besteht in der Erkenntnis des Seins, in der intellektuellen Betätigung, die ihre Unsterblichkeit begründet. Entgegen dem Averroismus betont Thomas die Einzigartigkeit der menschlichen Seele, die sich in der je einzelnen Aktualisierung der Erkenntnis kundgibt⁴⁵. Nennt man das „Was“, den Inhalt der Erkenntnis, ein Allgemeines, so ist doch das „Dass“ des sich hier und dort vollziehenden Denkaktes, sowie seine Ich-Bezogenheit, ein Individuelles. Dieses Argument, das mit Recht die existenzielle Bedeutung der Erkenntnis gegen den Averroismus hervorhebt, vermag noch nicht die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen; denn die Aktualisierung der Erkenntnis — selbst wenn sie von der Materie ablösbar wäre — spielt sich immer *in der Zeit* ab.

⁴⁵ Vgl. S. c. gent. II, 75; auf das averroistische Argument, dass die Erkenntnis im Schüler und im Lehrer die gleiche sei, erwidert hier Thomas: „Est enim numero una quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum“.

Um die Ewigkeit der individuellen Seele zu beweisen, musste Thomas ein Prinzip finden, das die Individualität der Seelensubstanz zu begründen vermochte: Dieses Prinzip glaubte er in der „Angemessenheit der Seele an den Körper“ („*commensuratio animarum ad corpora*“) gefunden zu haben⁴⁶. Die Seele ist nicht vom Körper abhängig, wohl aber ihm zugehörig. Diese „Angemessenheit“ bleibt auch nach der Vernichtung des Körpers als die individuelle Bestimmung der Seele bestehen.

Es sei dahingestellt, ob es Thomas gelungen ist, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Es scheint, dass sein Versuch, im Rahmen der aristotelischen Ontologie dem menschlichen Individuum einen Platz zu verschaffen, scheiterte. Für die Stoff-Form-Lehre schwebt nämlich die menschliche Existenz zwischen dem durch die Materie Individualisierten und der formbedingten Individualität der „*substantia separata*“. Die „Angemessenheit“ bedeutet ja im Grunde entweder eine Beziehung zum Stoff (Individuum im ersten Sinn), oder aber das individuelle Wesen der Seele selbst, also ein eidetisch verstandenes Individuum. Doch abgesehen davon, welche realen Objekte als rein geistige Individualitäten zu bezeichnen wären, ist die Anerkennung der logischen Möglichkeit einer solchen Individuation durch Thomas von grösstem Interesse für unser Problem.

Wie bei Aristoteles, finden sich auch bei Thomas Andeutungen über das „Wesen dieser konkreten Erscheinung“⁴⁷, die auf eine neue Interpretationsmöglichkeit des Individuellen hinweisen. Thomas schenkte jedoch dieser Möglichkeit keine besondere Beachtung. Sie wurde erst von Johannes Duns Scotus in ihrer ganzen Tragweite berücksichtigt und erörtert.

Thomas unterscheidet zwischen der Unteilbarkeit („*indivisum in se*“) und der Besonderheit („*divisum ab omnibus aliis*“) ⁴⁸ als zwei Momenten der Individualität. Bei seinen Bemühungen, den Grund der Vielheit zu bestimmen, legt er das Hauptgewicht auf die Besonderheit: es gilt vor allem die Andersheit des Individuellen aufzuzeigen. Dafür scheint die „*materia signata*“ ein geeigneter Begriff zu sein. Wenn Duns Scotus jedoch die Unteilbarkeit in den Mittelpunkt rückt, so erweist sich dabei die Unzulänglichkeit der „*materia signata*“. Die Unteilbarkeit eines Dinges kann

⁴⁶ Vgl. S. c. gent. II, 81: „*Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes... Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas*“.

⁴⁷ Vgl. S. c. gent. II, 81: „...constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem“.

⁴⁸ Vgl. S. th. III, 77, 2.

nicht aus seiner stofflichen Gebundenheit abgeleitet werden. Sie muss dem Individuum von einem besonderen Prinzip her verliehen werden.

Diese einfache Überlegung veranlasste das scholastische Denken, welches sich nicht von der Stoff-Form-Alternative zu befreien vermochte, zur Annahme eines individualisierenden *Formprinzips* für jedes einzelne Individuum. Neben der Washeit („quidditas“) als der allgemeinen Bestimmung eines Dinges oder Wesens, nennt Scotus die individuelle „haecceitas“, die nur für dieses einzelne, unteilbare Sein ihre Geltung besitzt. So ist Sokrates aus der allgemeinen Form „Mensch“ und der individuellen „socratitis“ heraus als unteilbares Ganzes zu verstehen.

Diese *formale Individuationsbestimmung*, deren Ähnlichkeit mit den Thesen Joscelins von Soissons unverkennbar ist, sollte die aus dem materialen Prinzip erwachsenden Schwierigkeiten einer Lösung näher bringen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der einzelnen Seele, nach der individuellen Seinsweise der Engel; das Problem der persönlichen Verantwortung und nicht zuletzt auch jenes der Erkennbarkeit des Individuellen: all dies hängt ja unmittelbar davon ab, wie weit es gelingt, das eingebürgerte aristotelische Individuationsprinzip durch ein adäquateres zu ersetzen. Es ist fraglich, ob der Begriff der „haecceitas“ diese Schwierigkeiten zu lösen imstande ist. Er ist vor allem nicht klar und eindeutig genug. Einerseits bildet er einen Gegensatz zur eidetischen Bestimmung, zur „quidditas“; andererseits aber dürfte er mehr als ein blosser Hinweis auf das „Dies da“ bedeuten, wie am Beispiel der „socratitis“ erhellt. Es scheint hier eher die Frage nach dem logischen Gehalt des von der allgemeinen Bestimmung getrennten rein Individuellen vorzuliegen und nicht (wie bei Aristoteles) nach dem Sinn des ganzen Kompositums, wodurch man wieder zum Eidos, zum Allgemeinen gelangt⁴⁹.

In der Auffassung des Individuums bei Duns Scotus ist bereits das epistemologische Problem implizite enthalten, und zwar in der Gegenüberstellung von „haecceitas“ und „quidditas“, die jedoch beide als Formprinzipien gelten. Die Individualität steht somit nicht mehr zur Begrifflichkeit in Gegensatz, sondern wird selbst zur *Aufgabe der Begriffsbildung*⁵⁰. Die Erkenntnis des Individuellen liegt nicht nur in der Anschauung, wie bei

⁴⁹ Zum Problem des logischen Gehaltes einer Individualität vergleiche die Analyse der „Nomen“-Bedeutung bei Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, S. 173: „Das Nomen bedeutet seinen Gegenstand, ob er nun existiert oder nicht existiert. So bezeichnet der Name „Sokrates“ die Bedeutung „Sokrates“, insofern sie eben Gehalt eines bedeutungsverleihenden Aktes ist, nicht aber den realen Sokrates, insofern er existiert. Das Nomen bedeutet also nicht einen Gegenstand, einen durch die Zeit gemessenen, d. h. als dauerndes, wirkliches Objekt, sondern ist anwendbar auf das Was jedweden Gegenstandes“.

⁵⁰ Heidegger, *op. cit.*, S. 67: „Individuum besagt Bestimmtheit als diese einzigartige, sonst nie und nirgends antreffbare, der es wesensmässig widerstrebt, noch weiter in selbständige qualitative Momente zerlegt zu werden“.

Aristoteles und Thomas. Sie bildet jetzt neben der Abstraktion, die uns ein universelles und essentielles Wissen von den Dingen vermittelt, eine zweite Funktion der „ratio“. Als Intuition bringt sie die „existentiale“ und „individuale“ ⁵¹ Erkenntnis zustande und dürfte dadurch als Voraussetzung der Abstraktion gelten ⁵².

Intuitives Erfassen darf hier nicht in einem mystisch-irrationalen Sinne verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um einen unmittelbaren Akt, in dem das Objekt als Seiendes dem Subjekte gegenwärtig wird, was wiederum nicht mit der Wahrnehmung gleichbedeutend ist.

Nicht nur der Gegenstand, sondern auch die Art der gewonnenen Erkenntnis unterscheidet die Intuition von der abstrahierenden Tätigkeit. Als Erkenntnis der Existenz ist sie nicht notwendig, sondern akzidentiell, weil Existenz nicht zur Essenz der endlichen Dinge gehört. Diese Unzulänglichkeit wird sowohl durch die Einsicht, dass die Seinsaussage eine notwendige Voraussetzung jeglicher abstrahierenden Erkenntnis ist, wie auch durch die Betonung der Individualität des Seins im Gegensatz zur Antike wettgemacht. Aristoteles hebt zwar die Individualität der ersten Substanzen hervor; nicht diese jedoch, sondern die allgemeine Form legt er der Wissenschaft als Objekt zugrunde.

Für Duns Scotus entspricht jedem Individuum eine Idee; die unendliche Anzahl der Ideen ist in Gott gegenwärtig. Die göttliche Erkenntnis des Individuellen enthält auch den Modus der Notwendigkeit, welche der menschlichen Erkenntnis fehlt.

Duns Scotus sah alles Seiende auf ein Individuelles bezogen, sein Begriff des Seienden umfasste jedoch auch die in den individuellen Dingen existierenden Universalien („*entitates quidditativae*“). Der Individualismus Ockhams und seiner Pariser Vorgänger (Durandus von Pourçain, Petrus Aureoli, Hervaeus Natalis und andere) geht noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er den Existenzbegriff auf das individuelle Sein beschränkt. Es gibt kein Sein ausser dem individuellen und konkreten. Damit erübrigt sich die Frage nach dem „*principium individuationis*“, welches in der Existenz selbst begründet liegt ⁵³, weil nur Individuelles Existenz hat. Allein die Intuition vermag die Existenz eines Dinges zu erkennen; nur sie schafft eine unmittelbare Beziehung des Verstandes zum

⁵¹ Wir gebrauchen die Adjektive „*existential*“ und „*individual*“, wenn von der Existenz und Individualität des Erkenntnisobjektes die Rede ist, im Gegensatz zum Begriff der „*existentiellen*“ und „*individuellen*“ Erkenntnis, der die Existenz und Individualität des Subjektes zu betonen hat.

⁵² Vgl. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, sixième édition, 1936, S. 343/4.

⁵³ Vgl. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1867, Bd. III, S. 360, Anmerkung 814: „*ergo quidquid est singulare, per nihil additum est singulare se ipso... Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero*“.

Gegenstand. Das Denken, das ein Allgemeines zum Objekt hat, abstrahiert notwendigerweise von der Existenz der Dinge und kann deshalb nicht als ein vollwertiges Erkennen der Wirklichkeit gelten. Die natürliche Form unseres Erkennens ist die Intuition⁵⁴.

Fast alle Philosophen der „via moderna“ betonten den Vorrang der Einzelerkenntnis, auch wenn sie über die Natur der Intuition nicht einig sind. Nach Petrus Aureoli ist die Erkenntnis des Individuellen sogar klarer und gewisser als die Erkenntnis des Allgemeinen⁵⁵. Doch kann man dem auf Grund der reinen Intuition gewonnenen Wissen den Modus der Notwendigkeit nicht zusprechen, da es von zufälliger Erfahrung abhängt.

Eine Fortsetzung und zugleich den Abschluss der von der „via moderna“ entwickelten nominalistisch-individualistischen Seinsauffassung schuf Suarez mit seinem Singularismus. Es war bei diesem geradezu „nominalistischen“ Thomisten eine ontologische Grundvoraussetzung, dass es ausser dem besonderen, einzelnen Konkreten („singularia“) kein anderes Sein gebe. Daraus ergab sich die epistemologische These, dass *der Verstand primär nur dieses individuelle Sein erfasse* („intellectus singularium“), und erst sekundär das Allgemeine.

Rückblick

Aristoteles beantwortete die Frage nach der rationalen Erkennbarkeit des individuellen Seins negativ. Das Sein ist uns zwar in der Besonderheit gegeben, doch kann es vom Verstand nur in seinem allgemeinen Wesen erkannt werden. Dies ist die Einstellung der antiken Philosophie, die trotz der aristotelischen Kritik an Plato im Grunde beiden Denkern gemeinsam war.

Die christliche Philosophie, die dem Individuellen viel grössere Bedeutung beimaß, war bestrebt, die kirchlichen Glaubensthesen mit der antiken Überlieferung in Einklang zu bringen. Die Problemstellungen der Averroisten, Thomas von Aquins, Duns Scotus' und Ockhams zeigten die Verschiedenheit der an Aristoteles anknüpfenden Lehren.

Für Averroes und Siger von Brabant ist die Materie das „principium individuationis“. Die individuellen Eigenschaften sind zufällig und vergänglich. Objekt der Erkenntnis (wie übrigens auch ihr Subjekt) kann nur das Allgemeine sein.

Thomas unterscheidet zwischen dem materiellen Individuum im Bereiche des Zusammengesetzten, und dem eidetischen der „substantia separata“. Die Erkenntnis des durch die Materie Individualisierten beschränkt sich

⁵⁴ Vgl. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. II, S. 599.

⁵⁵ *ibid.*, S. 599.

einerseits auf die unmittelbare Wahrnehmung, die im Vergleich zur Tätigkeit des Verstandes etwas Niedrigeres ist, anderseits auf die „reflexio“, welche indirekt durch die Abstraktion zu singulären Sätzen führt. Die Form, das Wesen der Dinge, bleibt immer ein Allgemeines.

Duns Scotus differenziert den Formbegriff in eine allgemeine und in eine individuelle Form. Das Erkennen der individuellen Form ist nicht nur möglich, sondern wird im Hinblick auf die Individualität des Seins ausdrücklich gefordert.

Ockham, nach dessen Auffassung jedoch die Einzelerkenntnis nicht in der individuellen Form wurzelt, vertritt einen ähnlichen Standpunkt.

Innerhalb der zahlreichen Individuationsbestimmungen des Mittelalters lassen sich zwei Tendenzen aufzeigen, die zu zwei entgegengesetzten Konsequenzen in Bezug auf die Möglichkeit individualisierender Begriffsbildung im Rahmen der traditionellen Begriffslehre führen müssen:

1. Die erste erblickt im Individuum nur eine Vervielfachung des Allgemeinen. Das Wesen eines Dinges oder Phänomens ist allgemeiner Natur; nur sein Auftreten hier und jetzt macht es zum Besonderen. Doch sind diese raum-zeitlichen Bestimmungen etwas Nebensächliches und Akzidentielles; sie gehen nicht in den das Wesen dieses Einzelnen erfassenden Begriff ein. Deshalb ist das spezifisch Individuelle dieses Phänomens dem Erkennen unzugänglich. Es kann nur wahrgenommen, und in seiner Existenz intuitiv erfasst werden; versuchen wir es aber zu denken, dann bleibt nur die allgemeine Quiddität als Begriffsinhalt. Diese Auffassung setzt weiter voraus, dass sich die Individuen ihrem „Was“ nach nicht unterscheiden; deshalb kann es keine Begriffe mit individuellem Inhalt geben. Hierin wirkt die aristotelische Lehre vom unteilbaren Eidos nach: Das Individuelle ist nur eine *quantitativ* abgesonderte Einheit, in seinem So-sein lediglich Exemplar der Gattung; nur das Da-sein im Hier und Jetzt macht es zur unverwechselbaren Einheit.

2. Eine andere, gleichfalls in der mittelalterlichen Scholastik auftretende Tendenz kann als Beweis dienen, dass es auch der traditionellen Begriffsauffassung nicht unmöglich war, das Individuelle von einem entgegengesetzten Gesichtspunkt aus zu betrachten, indem das Wesen eines Dinges als ein Individuelles aufgefasst wurde. Die Einheit aller Bestimmungen eines Individuums wird in seinem Begriff erfasst und hebt sich grundsätzlich durch ihre Eigentümlichkeit von jeder anderen eidetischen Einheit ab. Ein Individuum unterscheidet sich von jedem anderen *qualitativ* und nicht nur durch seine besondere Stellung in Raum und Zeit. In seinem Wesen ist die individuelle Existenz schon vorausgesetzt; ja, erst sie verleiht der Essenz spezifischen Sinn. Deshalb bildet das so verstandene Individuum eine unteilbare Einheit, denn eine Teilung müsste das innere Prinzip seines Begriffes zerstören, währenddem das numerisch Einzelne einer Teilung grundsätzlich zugänglich ist. Die qualitativ verstandene Individualität bedeutet die höchste Erfüllung des Seins im Gegensatz zur quantitativen,

zur blossen Vereinzelung, die nur „akzidentielle Beschränkung, sinnliche Erscheinung, Illusion, gar ein Übel, nur phänomenale Wirklichkeit“ ist ⁵⁶.

Die oben durchgeführte Unterscheidung trägt einen rein logischen Charakter und ist nicht mit einer Trennung zweier Seinsarten identisch. Die Dinge lassen sich nicht in qualitative und bloss numerische Individuen einteilen. Es kann auch davon abgesehen werden, dass in der scholastischen Philosophie der ersten Bedeutung des Individuums die Vorstellung des Phänomens, der zweiten diejenige der menschlichen Existenz zugrunde liegt.

Vom logischen Standpunkt aus lässt sich das gleiche Individuum als ein bloss numerisches oder als ein qualitatives auffassen. In diesem Sinne formuliert Herveus Natalis sein doppeltes Individualitätsprinzip: „Die essentia ist nur inneres (intraneum) Prinzip der Individualität, was nicht hindere, dass daneben zuweilen auch noch ein äusseres (extraneum) wirke“ ⁵⁷. Ähnlich ist nach Durand von Pourçain „das quantitative Auftreten der Dinge nur die Folge einer bereits stattgehabten Individuation . . .“ ⁵⁸.

Thomas hingegen legt die gleichen Prinzipien seiner Unterscheidung zwischen sinnlicher und eidetischer Individualität zugrunde. Für die zusammengesetzte Substanz gilt das materiale Individuationsprinzip, für die getrennte das formale ⁵⁹, wesenhafte. Bei Duns Scotus scheint die „forma individualis“ als „entitas positiva“ unserem qualitativen Individualitätsbegriff näherzustehen. Die „entitas individui“ wird zwar der „entitas quidditativa“ entgegengesetzt; diese ist jedoch das Allgemeine am Individuum und enthält nur diejenigen Bestimmungen des Dinges, die vielen Dingen zukommen. Wenn sie sich auch in der individuellen Washeit wiederfinden, so stehen sie dort doch in einem grundsätzlich andern Zusammenhang.

Die „forma individualis“ von Duns Scotus ist ein Versuch, die Kluft zwischen Individuum und Begriff zu überwinden, indem die Individualität der Begrifflichkeit näher gebracht wird. In einer Zeit jedoch, in welcher der Allgemeinbegriff als die einzig denkbare Form der Begriffsbildung galt, musste dieser Versuch scheitern.

Die ontologisch orientierte Philosophie des Mittelalters lässt also das erkenntnistheoretische Problem des Individuellen ungelöst. Da Duns Scotus aus seiner Lehre keine gnoseologischen Folgerungen gezogen hat, klingt das Mittelalter mit den Thesen von Thomas aus: Das Individuelle der

⁵⁶ Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus. Zweite Ausgabe, Bd. I, S. 164. (Zitiert nach J. Assenmacher, Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Diss. Köln 1925, S. 14).

⁵⁷ Vgl. Prantl, op. cit., Bd. III, S. 270.

⁵⁸ ibid., S. 295.

⁵⁹ Das Adjektiv „formale“ ist hier nur in Beziehung auf den aristotelischen Formbegriff zu verstehen und nicht im üblichen Sinn als Gegensatz zum „Inhaltlichen“.

sinnlichen Welt ist nur durch die Wahrnehmung erfassbar. Die Frage nach der Erkennbarkeit der eidetischen Individualität hingegen liess Thomas unbeantwortet. Entscheidend ist jedoch, dass die scholastische Diskussion einen Gegensatz zweier möglichen Auffassungen des Individuellen ausarbeitete, der uns für die Frage nach der Möglichkeit individualisierender Begriffsbildung von grundlegender Bedeutung zu sein scheint. Die rein geistige Individualität bei Thomas, wie auch die „formale“ Individuation bei Joscelyn und Duns Scotus stehen nicht mehr in einem Gegensatz zum Begriff. Sie zeigen vielmehr den Weg zur Begründung der Individualbegriffe gerade im Rahmen der aristotelischen Tradition, so paradox dies am Anfang erscheinen mochte.

V. Kapitel

Kritische Auseinandersetzung mit dem Rickertschen Individualbegriff in Hinblick auf seine Beziehungen zur Scholastik

Die innerhalb der aristotelischen Tradition auftretenden Auffassungen des Individuellen zeigen deutlich, wie wenig Rickerts Kritiker berechtigt sind, sich auf sie zu berufen. Der Standpunkt, dass nur Begriffe mit allgemeinem Inhalt denkbar seien, ist schon in der Scholastik nur einer von zwei möglichen Standpunkten. Im Gegensatz zur Lehre vom „materialen“ Individuationsprinzip entwickelte sich die Lehre von der formalen Individuation, die dem Gedanken des Individualbegriffes sehr nahe steht. Schaafs und Bergmanns Berufung auf die philosophische Tradition¹ ist deshalb unberechtigt.

Bergmanns Behauptung, dass alle traditionellen Standpunkte das Individuationsprinzip in den äusseren, nicht qualitativen Bestimmungen des Einzelnen erblicken, ist unhaltbar. Wenn er ferner daraus den Schluss zieht, dass die Qualität des Individuums notwendig allgemein sei, dann wird er den oben erwähnten Lehren nicht gerecht: In diesen wird vom qualitativen Individuationsprinzip — sei es als einem einzigen², sei es als einem, das zum quantitativen hinzutritt³ — ausdrücklich gesprochen.

Diese Unterscheidung zweier Individuationsprinzipien ist nicht nur in der Scholastik zu finden, sondern tritt auch in der modernen Literatur häufig auf. So unterscheidet z. B. Volkelt zwischen dem „Einzelnen“, dem sinnlich-wahrgenommenen „Diesen“, das seine Individualität lediglich dem „Hier“ und „Jetzt“ verdankt⁴, und der „essentiellen“ Individuation der Ichheit⁵. Er findet es „eine ungerechte Verallgemeinerung“⁶, das principium individuationis allein in Zeit und Raum erblicken zu wollen. In der Individualität des Menschen liege „qualitatives Anderssein“ und nicht nur eine numerische Vervielfältigung vor⁷.

Von einem logisch ähnlichen Standpunkt aus führt Simmel die Unterscheidung zwischen dem „quantitativen“, formalen Individualismus des

¹ Vgl. Kap. III unserer Arbeit.

² Vgl. Joscelinus, Duns Scotus, Nominalisten.

³ Vgl. Thomas, Hervaeus Natalis.

⁴ Johannes Volkelt, Das Problem der Individualität, München 1928, S. 18.

⁵ *ibid.*, S. 34.

⁶ *ibid.*, S. 34.

⁷ *ibid.*, S. 34.

18. Jahrhunderts und dem qualitativen, inhaltlichen Individualismus der Romantik durch⁸. Während die Aufklärung das Gemeinsame, Gattungsmässige in den Vordergrund stellt, gewinnt für die Romantik die inhaltliche Individualität des Lebensprozesses, „den keiner seiner Träger mit dem anderen teilt und teilen soll“, grösste Bedeutung⁹. „Jede Existenz, ein Stein oder ein Baum, ein Gestirn oder ein Mensch, ist zunächst individuell, indem sie ein gesondertes Dasein besitzt, d. h. irgendeine Art vom geschlossenen Umfang, innerhalb dessen sie ein in irgendeinem Sinne Selbstständiges und Einheitliches ist“. Sogar die qualitativ ununterscheidbaren Atome sind in diesem Sinne Individuen. Aber die Menschen sind noch auf eine andere Weise Individuen: „Nun kommt es“ — sagt Simmel in Anwendung auf den Menschen — „nicht mehr nur darauf an, ein Anderer zu sein, sondern ein Anderes zu sein als Andere; nicht nur im Sein, sondern auch im So-sein sich von ihnen zu unterscheiden“¹⁰.

Eine ähnliche Differenzierung des Individualitätsbegriffes finden wir bei Theodor Haering, der diese zwei grundsätzlich verschiedenen Bedeutungen noch einer weiteren Klassifikation unterwirft¹¹.

Die auf der qualitativen, inhaltlichen Eigenart beruhende Individuation — etwa diejenige des Menschen — widerspricht der These, wonach die Qualität eines Dinges stets ein Allgemeines, Wiederholbares sein müsse und es daher keinen Begriff geben könne, dessen Inhalt sich auf einen individuellen Qualitätskomplex beziehe.

Die Beispiele aus der Scholastik¹² dürften ferner erhellt haben, weshalb Schaafs Identifizierung des „Allgemeinen“ mit dem „Begriff“ keineswegs selbstverständlich ist. Der platonische Realismus z. B. unterscheidet zwischen allgemeiner Idee und allgemeinem Begriff. Auch für den gemässigten Realismus ist das universale „in re“ nicht mit demjenigen des „post rem“ identisch. Die Scheidung zwischen Realem und Rationalem, zwischen Sein und Denken, darf nicht ohne weiteres als diejenige zwischen Individuellem und Allgemeinem aufgefasst werden. Wir haben bei Rickert Beispiele für ein Individuelles gesehen, welches gerade der Realität entbehren soll und auf die Seite des Rationalen gehört, wie etwa der „irreale Sinn“ eines Dramas oder eines bestimmten philosophischen Systems. Dem Allgemeinen kann man ebenso Realität zuschreiben, wie dem Individuellen Denkbarkeit und sogar Begrifflichkeit.

⁸ Georg Simmel, Goethes Individualismus. Logos 3 (1912), S. 252.

⁹ ibidem., S. 254. Vgl. auch Simmel, Kant, Leipzig 1905, S. 171 f.

¹⁰ Simmel, Goethes Individualismus, S. 251.

¹¹ Die Unterscheidung zwischen geistiger und qualitativer Individuation, die vom Standpunkt Haerings aus berechtigt ist, haben wir unterlassen, da uns lediglich die Gegenüberstellung zur raum-zeitlichen, numerischen Individuation von Bedeutung war.

¹² Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit.

1. Kritische Fragestellung

Die Linie der philosophischen Tradition, welche Rickerts Kritiker unberücksichtigt liessen, hat uns zwar keine Theorie des Individualbegriffes überliefert, sie hat dennoch Ansätze für eine solche geschaffen.

Es stellt sich nun die Frage, welche Berührungspunkte Rickerts Theorie mit den in den scholastischen Lehren vom individuellen Wesen enthaltenen erkenntnistheoretischen Konsequenzen aufweist. Eine gewisse Affinität liegt offensichtlich in der Bejahung der Möglichkeit individualisierender Erkenntnis. Bei Rickert bildet dieser Gedanke den Mittelpunkt seiner Theorie, in den mittelalterlichen Lehren ist er implizite enthalten.

Es könnte jedoch geltend gemacht werden, dass die beiden Lehren sowohl in ihren Ausgangspositionen wie auch in der Auffassung des Begriffes so weit voneinander abweichen, dass ihre Verwandtschaft in Frage gestellt werden müsste und zwar aus folgenden Überlegungen heraus:

Das eigentliche Problem des Mittelalters trug einen ontologischen Charakter und mündete in der Frage: Worin besteht der kausale und logische Grund des individuellen Seins; welches Prinzip bewirkt, dass es Individuen gibt, und worauf beruhen sie? Es lässt sich zwar aus den Formulierungen von Joscelyn oder Duns Scotus eine Folgerung ziehen, die ein grosses erkenntnistheoretisches Gewicht besitzt, indem sie die Möglichkeit einer Theorie des Individualbegriffes andeutet: Wenn es nämlich eine „platonitas“ als selbständige Form gibt, so kann es auch einen Begriff geben, mittels dessen diese individuelle Form erfasst werden kann. Diese mögliche Theorie würde jedoch den Rahmen der aristotelischen Begriffslehre nicht übersteigen. Dem Begriff „Plato“ würde dann ein eidetischer Gegenstand „platonitas“ als das individuelle Wesen des Erkannten entsprechen. In diesem Sinne könnte auch die eidetische Individualität der „substantia separata“ als Gegenstand des möglichen Individualbegriffes interpretiert werden.

Man könnte annehmen, dass diese mögliche „aristotelische“ Theorie des Individualbegriffes, die vom individuellen Wesen als seinem Gegenstand ausgeht, mit der formalistischen Begriffslehre Rickerts überhaupt unvergleichbar und unvereinbar sei. Rickerts Fragestellung trägt das Gepräge seines methodologischen Interesses und scheint die Bedeutung des ontologischen Aspektes der Individualitätsfrage überhaupt zu verkennen. Auch in der Begriffsauffassung kommt sein Gegensatz zur Scholastik deutlich zum Ausdruck. Er konstruiert ja seine neukantische Begriffslehre geradezu als Gegensatz zum „Begriffsrealismus“, „der die gültigen Begriffe für Abbilder von Wirklichkeiten hält“¹³. Der Gedanke, der Begriff habe eine

¹³ Rickert, Grenzen, S. 215. Als „Begriffsrealismus“ bezeichnet Rickert den Standpunkt, der einen realen Gegenstand des Begriffes und nicht eine Realität des Begriffes voraussetzt. Vgl. dazu: N. Hartmann, Aristoteles und das Problem des Begriffs. Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss., Jhg. 1939, S. 15 Anm.: „Einen Realismus der ‚Begriffe‘ hat es niemals gegeben“.

allgemeine Realität nachzubilden, ist für Rickert schon aus metaphysischen Gründen unvollziehbar, da er ausser der phänomenalen Wirklichkeit keine Realität anerkennt. Er negiert sowohl eine transzendente Idee im Sinne Platons, als auch ein immanentes eidetisches Sein im Sinne des gemässigten Realismus. Die realistische Überzeugung, dass dem naturwissenschaftlichen Begriff, z. B. dem Atom, ein Korrelat in einer rein quantitativen körperlichen Wirklichkeit entspreche, sei grundsätzlich irrig. Atome seien nur Gedanken, Ideen, rein logische Gebilde¹⁴. Auch anderen Begriffen der Wissenschaften entsprächen weder in der empirischen, phänomenalen Wirklichkeit, noch in einer hinter der Erscheinung vorausgesetzten absoluten Realität jemals wirkliche Gegenstände¹⁵. Es gibt keinen wirklichen Gegenstand des Begriffes; die „objektive Wirklichkeit“ ist lediglich das „Material“, der Ausgangspunkt für die begriffliche Umformung. Insofern ist sie „an sich“ nicht differenziert. Die Scheidung von Natur und Kultur soll eine Trennung nicht von zwei Wirklichkeitsbereichen, sondern von zwei Begriffsarten bedeuten.

Aus diesen Voraussetzungen Rickerts folgt, dass es keine wirklich existierenden historischen Individuen (ebensowenig wie reale Atome oder reale Gesetze) gibt. Das „historische Individuum“ ist vom Rickertschen Formalismus aus betrachtet, nur als Ergebnis der gedanklichen Umformung der Wirklichkeit zu verstehen.

Im Lichte des Gegensatzes zwischen Rickerts Theorie und den scholastischen Lehren scheint die Übereinstimmung, die wir in der Bejahung der Möglichkeit individualisierender Begriffsbildung gesehen haben, nur eine äussere, belanglose Bedeutung beizubehalten. Es fragt sich sogar, ob von einer Meinungsverwandtschaft überhaupt gesprochen werden darf, wenn Rickert und die Scholastiker unter „Begriff“ etwas grundsätzlich Verschiedenes verstehen.

Mit diesen Bedenken wollen wir uns im folgenden auseinandersetzen. Die hier vertretene Ansicht, dass die sachliche Beziehung zwischen Rickerts Theorie des Individualbegriffes und den genannten scholastischen Lehren viel tiefer ist, als es zunächst den Anschein erweckt, wurzelt in der Kritik an Rickerts Formalismus, der sich selbst aufzuheben scheint, und in einer „realistischen“ Interpretation seiner Lehre von der „sinnvollen Kulturwirklichkeit“.

2. Woran scheitert Rickerts Formalismus

Die im zweiten Kapitel geschilderte Begriffslehre Rickerts möchten wir als eine formalistische bezeichnen und hier kurz andeuten, was mit dieser

¹⁴ Grenzen, S. 668.

¹⁵ Vgl. GdE, S. 362.

Bezeichnung in Hinblick auf das Problem des Individualbegriffes gemeint ist.

Die objektive Wirklichkeit, bereits ein Ergebnis der vorwissenschaftlichen Formung¹⁶, ist als „Material“ der wissenschaftlichen Begriffsbildung ein unübersehbares, heterogenes Kontinuum. Sie weist keine Eigentümlichkeiten auf, die eine Klassifikation der Phänomene begründen würden. Das Seiende wird erst von einem formalen Gesichtspunkte aus differenziert, und zwar in der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das historische Individuum ist ein Ergebnis der geschichtswissenschaftlichen Umformung, d. h. der wertbeziehenden Begriffsbildung. Es existiert real nur als das Individuelle schlechthin, d. h. als eine sinnlich erfassbare Phänomenalität. Als historisches Individuum ist es mit dem „irrealen“ historischen Begriff identisch¹⁷: Historische Begriffsbildung gilt bei Rickert als „Individuenbildung“¹⁸.

Den Weg von der mannigfaltigen Wirklichkeit zum Begriff ermöglicht das Prinzip der Wertbeziehung. Wir formen das „historische Individuum“, indem wir einige Elemente der „objektiven Wirklichkeit“ auf allgemein gültige Werte beziehen.

Rickerts formalistische Tendenz wurzelt in erster Linie in seiner „transzendental-idealistischen“ Erkenntnislehre, aber auch in den damaligen Bestrebungen, eine „Kritik der historischen Vernunft“ zu gestalten. Auch der Einfluss Lotzes, den Rickert in diesem Zusammenhang öfters erwähnt¹⁹, mag bei der Ausarbeitung der Geltungstheorie des Individualbegriffes eine gewisse Rolle gespielt haben.

Ein weiterer Grund der formalistischen Tendenz Rickerts lässt sich in seiner bewusst entwickelten Gegenposition zum Universalienrealismus erblicken. Eine „allgemeine Realität“ ist mit der phänomenalistischen Metaphysik Rickerts unvereinbar. Da alles Reale eo ipso individuell ist, kann das Universale nicht als realer Gegenstand ausserhalb des Begriffes interpretiert werden. Rickert stützt seine neue Begriffstheorie auf dieses Argument, das er wiederholt dem „Begriffsrealismus“ gegenüber vorbringt.

Soweit sich diese Theorie auf den naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriff bezieht, scheint sie richtig zu sein. Die Naturwissenschaft abstrahiert von der Wirklichkeit und bildet Begriffe, denen keine realen Gegenstände entsprechen. Ein Gesetz ist Ergebnis des Denkens und nicht Abbild einer Wirklichkeit. Anders verhält es sich aber mit dem Individualbegriff. Rickert betont wiederholt seine Wirklichkeitsbezogenheit und die Unmöglichkeit, ihn aus dem realen Zusammenhang herauszulösen²⁰. Es wäre also denkbar, dass er in der Wirklichkeit den individuellen Gegenstand sieht, den der Individualbegriff umfasst, ohne dass eine „Umgestaltung“ der individuellen

¹⁶ Vgl. S. 19 dieser Arbeit.

¹⁷ Vgl. Rickert, GdE, S. 367/8: „Geschichtliche Individualität ist als eine begriffliche von der Individualität der Wirklichkeit zu scheiden“.

¹⁸ Grenzen, S. 321, 322, 348.

¹⁹ *ibid.*, S. 81.

²⁰ Vgl. *ibid.*, S. 359 f.

Wirklichkeit, wie im Allgemeinbegriff, notwendig postuliert werden müsste.

Rickert übersah, dass die Voraussetzung des Realismus, wonach der Begriff eine Realität zum Gegenstand hat, in der Problematik des Individualbegriffes einen andern Sinn annimmt als in der Perspektive des Allgemeinbegriffes. Er konstruierte seine Begriffslehre unter der Voraussetzung, dass der naturwissenschaftliche Begriff ein allgemein anerkanntes Ideal der wissenschaftlichen Begriffsbildung sei. Obwohl er die Prinzipien der historischen von denjenigen der naturwissenschaftlichen Umformung streng unterschied, erblickte er dennoch in der Umformung der gegebenen Wirklichkeit die Funktion des Begriffes schlechthin.

Wenn wir die formalistischen Thesen Rickerts zu Ende denken, stossen wir auf unüberwindbare Widersprüche. Die Annahme, dass das historische Individuum das Ergebnis der geschichtswissenschaftlichen Formung sei, wäre vielleicht berechtigt, wenn uns Rickert ein gültiges Formungsprinzip tatsächlich gegeben hätte. Eine „Formung“ mit Hilfe der Wertbeziehung ist jedoch äusserst problematisch. Selbst wenn wir voraussetzen, dass die empirische und unbedingt allgemeine Geltung der leitenden Werte von Rickert nachgewiesen worden sei — was seine Kritiker, wie wir wissen, bezweifelte —, so ist damit die gültige Auswahl der Wirklichkeitselemente, die wir auf diese Werte beziehen, noch keineswegs gesichert.

Ist die Wertbeziehung als ein Akt des Erkennenden zu verstehen, der ein willkürlich herausgehobenes Element der Wirklichkeit auf einen Wert bezieht, dann wird daraus — wenn auch die Geltung der leitenden Werte unbestritten bleibt — die Notwendigkeit ihrer Verbindung mit realen Elementen der Wirklichkeit noch nicht ersichtlich. Damit die Auswahl der Elemente eines Individuums einen notwendigen Charakter trägt, wie es Rickert fordert, muss ihre Bezogenheit auf die leitenden Werte als eine *objektiv bestehende*, vom Erkenntnisakt unabhängige vorausgesetzt werden. Die Geltung von Werten wie „Gerechtigkeit“, „Philosophie“, „Ethik“ genügt nicht, um etwa den Prozess gegen Sokrates in den historischen Begriff „Sokrates“ einzubeziehen, da zunächst noch ein Bezug dieses Ereignisses auf jene leitenden Werte *festgestellt* werden muss. Dieser Bezug wird vom Historiker als ein in der historischen Realität vorhandener vorausgesetzt, also nicht erst im Erkenntnisakt geschaffen. Die Wertbeziehung ist folglich kein Formungsprinzip historischer Begriffe, bzw. historischer Individuen, sondern lediglich eine Feststellung dessen, was in der Realität, unabhängig von der Formung durch die Erkenntnis, besteht²¹. Wir sind zu einem Ergebnis gekommen, welches mit der Rickertschen Voraussetzung,

²¹ Eine Bestätigung dessen finden wir in den folgenden Worten Rickerts: „Die theoretische Wertbeziehung bleibt im Gebiet der Tatsachenfeststellung, die praktische Wertung dagegen nicht. Es ist eine Tatsache, dass Kulturmenschen bestimmte Werte als Werte anerkennen...“. Vgl. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 6. u. 7. Aufl. Tübingen 1926, S. 87.

die Wertbeziehung forme erst das Material der „objektiven Wirklichkeit“ zu historischen Individuen, in Widerspruch gerät.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass eine ganzheitliche Auswahl Voraussetzung für die Formung des historischen Individuums bildet ²². Das „Ganze“ bedeutet aber bei Rickert das Geformte, denn die objektive Wirklichkeit weist nur eine Mannigfaltigkeit und keine Einheiten auf. Erst die Wertbeziehung macht „die Objekte zu historischen Individuen“ ²³. Der Begriff der Auswahl des historisch wesentlichen Stoffes enthielte nur dann keinen inneren Widerspruch, wenn Rickert auf die Formungsfunktion der Wertbeziehung verzichtet und die Existenz der historischen Individuen in der Wirklichkeit zugegeben hätte. Nur dann hätte Rickert ohne die Gefahr eines *circulus vitiosus* die Beziehung der Wirklichkeit auf Werte als das für den Gegenstand der Geschichtswissenschaft charakteristische Moment bezeichnen und darin das Auslesekriterium der historischen Phänomene finden können. Rickert will jedoch in der Wertbeziehung weit mehr als ein blosses Auslesekriterium sehen und kann deshalb die Widersprüche nicht umgehen.

Es ist denkbar, dass Rickert mit den Konsequenzen, die wir aus seiner Theorie abgeleitet haben, nicht einverstanden gewesen wäre. Dennoch stellt er uns selber Material zur Verfügung, welches unsere These bestätigt. Wir meinen hier vor allem die Begriffe der „sinnvollen Kulturwirklichkeit“ und des „historischen Zentrums“.

Rickert spricht von der Kulturwirklichkeit als vom spezifischen „Material“ der Geschichte ²⁴. Dies steht zu seiner Behauptung in Gegensatz, dass das Historische erst das Produkt der Formung sei und daher nicht schon im Material der Formung vorausgesetzt werden könne. Es bleibt ferner fraglich, wie das Historische aus dem Gesamtmaterial der „objektiven Wirklichkeit“ ausgesondert wird. Wenn diese Aussonderung mit Hilfe der Wertbeziehung erfolgt, so darf hier nicht vom Material, sondern müsste bereits vom Resultat einer Umformung gesprochen werden.

Rickert spricht nicht nur vom Bestehen, sondern darüber hinaus von den sachlichen Eigentümlichkeiten und sogar vom „inneren Wesen“ des historischen Stoffes ²⁵. „Der Historiker wird der *Eigenart* seines Stoffes ... nur dann gerecht, wenn er bei der Auswahl des Wesentlichen sich von denselben Werten leiten lässt, auf denen der Sinn des Kulturlebens der geschichtlichen Zentren, d. h. der Menschen, die in seinem Material vorkommen, sich aufbaut“ ²⁶. An einer anderen Stelle lesen wir: „Die leitenden Werte der Begriffsbildung sind von einer in dem angegebenen Sinne rein wissenschaftlichen Darstellung stets dem historischen Stoff selbst zu ent-

²² Vgl. Grenzen, S. 308 f.

²³ *ibid.*, S. 324.

²⁴ Vgl. Grenzen, S. 539 f.

²⁵ Grenzen, S. 540.

²⁶ *ibid.*, S. 540 (von uns hervorgehoben).

nehmen, d. h. es müssen solche Werte sein, zu denen die dargestellten seelischen Wesen oder Zentren sich selbst wertend verhalten“²⁷.

Aus diesen Stellen (die nur als Beispiele aus einer Fülle ähnlicher Äusserungen herausgegriffen wurden) geht hervor, dass der Geschichtsforscher im historischen „Material“ nicht nur schon „geformte“ Individuen, sondern auch die leitenden Werte für seine Darstellung *vorfindet*. Damit wird unsere These, dass die Wertbeziehung praktisch kein Formungsprinzip der historischen Individuen sein könne, von Rickert selbst bestätigt.

Die historische Persönlichkeit, das zu den Werten Stellung nehmende seelische Wesen gewinnt in der „sinnvollen Wirklichkeit“ zentrale Bedeutung. Dieses Stellung-Nehmen ist sowohl theoretisch wie auch praktisch durch Realisierung der Werte in Gütern. Die „seelischen Wesen“, in denen die Werte der Renaissance „wirklich lebendig“²⁸ waren, bilden das Zentrum der Renaissance. In ihnen werden die irrealen Werte mit der Realität in Kontakt gebracht. Sie spielen eine Vermittlerrolle zwischen zwei Bereichen, und insofern sie der Realität durch die Stellungnahme zu irrealen Werten Sinn verleihen, dürfen sie als ihre Voraussetzung gelten: Ohne die zu Werten Stellung nehmenden Wesen ist die „sinnvolle Kulturwirklichkeit“ überhaupt nicht denkbar. Rickert charakterisiert die Rolle der seelischen Wesen im historischen Material folgendermassen: „Erstens ist jedes historische Individuum auf reale Wesen bezogen, die werten, also seelisch sind, zweitens müssen diese seelischen Wesen unter den Objekten vorkommen, aus denen das letzte Ganze der historischen Darstellung besteht, und drittens endlich müssen diese Wesen zugleich die seelischen historischen Zentren sein, mit denen alle anderen Objekte wertbeziehend in einen realen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen sind“²⁹.

Erst mit dem historischen Zentrum, auf welches jedes historische Individuum bezogen wird, ist auch „ein sachlicher Begriff des Geschichtlichen überhaupt“³⁰ gegeben.

Der Begriff des historischen Zentrums durchbricht ebenfalls Rickerts Formalismus. Die Realität der historischen Persönlichkeit lässt sich weder auf die undifferenzierte „objektive Wirklichkeit“ zurückführen, noch im historischen Begriff völlig aufheben. Im Gegenteil: Rickert muss ihr als dem historischen Zentrum einen besonderen Platz einräumen. Er versucht zwar die Rolle der Persönlichkeit rein formal zu begründen, indem er sie aus dem Charakter der Geschichte als wertbeziehender Wissenschaft deduzieren will³¹. Wir haben jedoch gesehen, dass die Wertbeziehung ohne das historische Zentrum nicht möglich ist; es kann nicht aus dem Charakter

²⁷ Grenzen, S. 511.

²⁸ *ibid.*, S. 576.

²⁹ *ibid.*, S. 511.

³⁰ *ibid.*, S. 515.

³¹ Vgl. S. 26 dieser Arbeit.

der Begriffsbildung auf denjenigen des Materials geschlossen werden, wenn die Begriffsbildung das Material schon voraussetzt.

Fassen wir nun das Ergebnis der bisherigen Ausführungen zusammen: Der von Rickert postulierte, „rein logische Gegensatz“ zweier Begriffsarten ohne Rücksicht auf die Eigenart des Gegenstandes liess sich nicht konsequent durchführen. Die Wertbeziehung, die das Vorhaben Rickerts ermöglichen sollte, beruht auf Voraussetzungen, deren Konsequenzen widerspruchsvoll sind. Wir haben ferner festgestellt, dass im Begriff der sinnvollen Kulturwirklichkeit und des historischen Zentrums weitere Probleme enthalten sind, welche die formalistischen Elemente der Rickertschen Theorie aufheben: Die sinnvolle „Kulturwirklichkeit“ und das historische Zentrum lassen sich nicht — wie es aus den eigenen Formulierungen Rickerts hervorgeht — als ein Resultat der individualisierenden Begriffsbildung auffassen.

Gerade das Prinzip der Wertbeziehung also, mit dessen Hilfe Rickert das Problem der begrifflichen Erkennbarkeit des Individuellen auf der Kantschen Basis lösen wollte, führte ihn an die Grenzen des Formalismus und zwang ihn, sich mit dem Problem der „sinnvollen Wirklichkeit“ in anderer Weise auseinanderzusetzen.

3. Der Gegenstandsbezug des Individualbegriffes

Von der ersten Formulierung, die wir als eine formalistische bezeichnet haben, hat sich die Rickertsche Theorie im Verlaufe ihrer Entwicklung weit entfernt. Eine gewisse Rolle dürfte dabei die Kritik gespielt haben, die viele wesentliche Punkte herausgegriffen und ihre Problematik beleuchtet hat³². Die Umwandlung ging eindeutig vom extrem formalistischen Standpunkt in die Richtung einer am Gegenstand orientierten Theorie des Individualbegriffes vor sich.

Wenn man von einem Gegenstandsbezug des historischen Individualbegriffes bei Rickert spricht, so meint man, dass er — zunächst ganz allgemein ausgedrückt — eine Wirklichkeit ins Auge fasst, die erst den historischen Begriff fordert und ermöglicht. Dieser Begriff, als Erkenntnisergebnis verstanden, ist vom historischen Individuum als einer Realität verschieden. Sein Inhalt wird nicht durch das Prinzip der Formung, sondern durch die Art des realen oder intentionalen Gegenstandes bedingt.

Für diesen neuen Standpunkt, dessen Gegensätzlichkeit zum früheren nicht zu verkennen ist, finden sich bereits in den ersten Auflagen der „Grenzen“ einige Belege. „Der denkbar weiteste historische Zusammenhang“, sagt Rickert, „das Nebeneinander und Nacheinander aller historisch

³² Vgl. Rickerts Antworten auf den von Troeltsch gemachten Vorwurf des „Formalismus“. Grenzen, S. 518, 539-542.

wesentlichen individuellen *Dinge* und *Vorgänge*, bildet ein grosses historisches Individuum. Es nimmt eine besonders bestimmte Stelle des Raumes ein und füllt eine besonders bestimmte Strecke der Zeit, und in ihm hat die Geschichte jedem individuellen Ding oder Vorgang, der historisch wesentlich wird, seinen besonders bestimmten Platz an einer besonderen Stelle anzuweisen. Auch wenn es keine historische Darstellung geben sollte, die sich auf den umfassendsten historischen Zusammenhang als auf ein einheitliches Individuum bezieht, muss doch jede *historische Wirklichkeit*, so klein oder so gross sie sein mag, sich in der Weise betrachten lassen, dass sie im Prinzip dem umfassendsten historischen Zusammenhang eingeordnet werden kann“³³. Noch deutlicher wird an einer anderen Stelle von individueller historischer Realität gesprochen: „Immer . . . wird es sich dabei um die Einordnung einer individuellen Wirklichkeit in eine andere, ebenfalls individuelle Wirklichkeit . . . handeln“³⁴. In den zitierten Stellen ist vom „historischen Individuum“ die Rede, das als in Raum und Zeit existierend dem historischen Begriff geradezu entgegengesetzt sein müsse³⁵.

Diese Trennung zwischen „historischem Individuum“ und „historischem Begriff“ hebt bereits die These auf, dass das historische Individuum erst ein Ergebnis der Formung sei. Der nächste Schritt in dieser Richtung wird durch die Unterscheidung zwischen sinnfreier Natur- und sinnvoller Kulturwirklichkeit vollzogen³⁶. Rickert gibt zu, „dass es einerseits Wirklichkeiten gibt, die wir auf ihr bloss reales Dasein hin ansehen, anderseits solche, die für uns als Träger von unwirklichen Sinngebilden in Betracht kommen, also etwas bedeuten, das über ihr reales Dasein hinausgeht“³⁷. Er spricht ferner von einer „geschichtlichen Realität“³⁸, und formuliert seinen Standpunkt in der Auseinandersetzung mit Troeltsch mit folgenden Worten: „wir zweifeln ebensowenig wie die Historiker ‚an der *gegenständlichen Besonderheit* des historischen Lebens‘ . . .“³⁹. Er glaubt jedoch mit dem „sachlichen Gegensatz“ zwischen sinnvoller Kultur- und sinnfreier Naturwirklichkeit nur eine „Ergänzung“ zum formalen, methodologischen Gegensatz von individualisierender und generalisierender Begriffsbildung zu

³³ Grenzen, S. 366/7 (von uns hervorgehoben). Vgl. in der ersten Auflage S. 401/2.

³⁴ *ibid.*, S. 367. (Erste Auflage S. 402).

³⁵ Zu einer Unklarheit führt der Begriff der Einordnung als Korrelat zu demjenigen der Unterordnung. Die Einordnung der realen Glieder in ein reales Ganzes lässt sich nicht mit dem Subsumtionsverhältnis der allgemeinen Begriffe in Zusammenhang bringen, ohne dass dadurch ein grosses Missverständnis verursacht wird.

³⁶ Die nun folgenden Belege für den neuen Standpunkt Rickerts stammen aus Abschnitt IX des 4. Kapitels (S. 533-611) der „Grenzen“, welcher dem Werke erst in der 3. und 4. Auflage angegliedert wurde.

³⁷ Grenzen, S. 538.

³⁸ *ibid.*, S. 534.

³⁹ *ibid.*, S. 540.

⁴⁰ *ibid.*, S. 539/40.

geben⁴⁰. Dabei übersieht er, dass die Einführung dieses sachlichen Gegensatzes die Voraussetzungen seiner Wissenschaftslehre und insbesondere der wertbeziehenden Begriffsbildung aufheben muss. Wenn es nämlich eine Wirklichkeit gibt, welche die individualisierende Begriffsbildung *fordert und ermöglicht*, dann gibt es auch einen besonderen Gegenstand des Individualbegriffes, der unabhängig vom historischen Erkennen „wirklich existiert“. Damit wird aber wieder die These von der „objektiven Wirklichkeit“, deren geschichtswissenschaftliche Erkenntnis lediglich vom Prinzip der Umformung abhängig ist, fallen gelassen.

Mit der Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwirklichkeit wird die geschichtliche Realität der historischen Zentren und der Kulturgüter angenommen. Ihre *objektiv bestehende Beziehung auf Werte* verleiht dieser Realität einen Sinn, der sie von der Natur unterscheidet. Die Wertbeziehung wird ihrer Funktion als Formungsprinzip des historischen Individuums enthoben und bleibt nur als Auswahlkriterium der historisch wesentlichen Individuen bestehen. Wird das Individuum „gewählt“ d. h. als historisch erkannt, dann entscheidet die qualitative Einzigartigkeit des historischen Individuums und nicht das Prinzip der Wertbeziehung über den Inhalt des Begriffes.

Die Eigenart der Kulturwirklichkeit verlangt besondere Mittel zu ihrer begrifflichen Erfassung. „Weil der Gegenstand⁴¹ oder der Stoff der Geschichte in der üblichen engeren Bedeutung des Wortes die *sachliche Eigentümlichkeit* hat, dass es sich dabei in der Hauptsache um *sinnerfüllte seelische Kulturwirklichkeiten* handelt, bedarf es zu seiner Darstellung einer wertbeziehenden *individualisierenden* Begriffsbildung, während andererseits die sinnfreie „Natur“, d. h. alles, was ohne Rücksicht auf Wert und Sinn besteht, seinem inneren Wesen nach in ein System allgemeiner Begriffe passt“⁴². Im Begriff der „Kulturvorgänge“ liegt die Begründung dafür, dass „die historische oder individualisierende Darstellung ihrer einmaligen Entwicklung eine unabweisliche Forderung bildet oder zu einer wissenschaftlichen *Notwendigkeit* wird“⁴³.

Im Gegensatz zum Naturphänomen, dessen numerische Individualität bedeutungslos und für das Denken als blosses hier und jetzt „Da-Sein“ irrational ist, bildet das sinnvolle Kulturphänomen der Geschichte den Gegenstand individual-begrifflicher Erkenntnis. Gerade seine Sinnhaftigkeit, d. h. die Tatsache, dass an ihm das „irreale Sinngebilde“ haftet, verleiht ihm das Gepräge einer durch die ratio erfassbaren, qualitativen Einzigartigkeit und einer unteilbaren Einheit.

Hierin liegt die entscheidende Bedeutung des irrealen Sinngebildes: In der späteren Fassung der Rickertschen Theorie ersetzt der individuelle Sinn des realen Kulturphänomens die Funktion der Wertbeziehung, indem er

⁴¹ Es ist bezeichnend, dass Rickert hier vom Gegenstand spricht.

⁴² Grenzen, S. 540/41 (von uns hervorgehoben).

⁴³ *ibid.*, S. 530 (von uns hervorgehoben).

die individualisierende Begriffsbildung vom Gegenstand her möglich macht.

Der üblichen Auffassung des Sinnhaften als eines Allgemeinen gegenüber behauptet Rickert, dass „innerhalb des irrealen Sinngebietes mit Rücksicht auf Allgemeinheit und Individualität der Begriffe, die wir davon bilden, eine Scheidung vollzogen werden“ muss⁴⁴. Das irreale Sinngebilde ist insofern allgemein, als es von vielen erlebt und verstanden werden kann; sein Inhalt kann ebenso individuell wie allgemein sein. „Die irreale griechische ‚Volksseele‘ und der unwirkliche romantische ‚Zeitgeist‘ bleiben trotz ihrer von vielen mehr oder wenig vollständig gemeinsam erlebbaren ‚Allgemeinheit‘ in ihrer Totalität auch als abgelöste Sinngebilde individuell, d. h. von allen anderen Sinngebilden verschieden. Sie passen daher ebenso wenig in einen allgemeinen Begriff wie ein reales Individuum, sondern gehen, soweit sie für die Geschichte in Betracht kommen, mit ihrer Individualität in deren Begriffe ein. Ihre Darstellung muss daher, wie sie sich im einzelnen mehr oder weniger vollständig gestalten mag, solange sie die Darstellung der ‚griechischen‘ Volksseele oder des ‚romantischen‘ Zeitgeistes bleibt, zu der jeder generalisierenden Naturwissenschaft in einen prinzipiellen logischen Gegensatz gebracht werden“⁴⁵.

Rickert behauptet zwar, dass die Geschichtswissenschaft die „irrealen“ Sinngebilde nicht in ihrer Abgelöstheit, sondern in Zusammenhang mit den „historischen Zentren“, in denen sie erlebt wurden, erfasst. Die absolute Notwendigkeit dessen bestreitet er jedoch selber, indem er das Beispiel einer Problemgeschichte der Philosophie gibt, in der „das Hauptinteresse des Forschers auf den irrealen Sinn der Philosopheme gerichtet ist“⁴⁶ und die realen Träger der Gedanken eine untergeordnete Rolle spielen. „In ähnlicher Weise lässt sich eine Geschichte der Kunst denken, die hauptsächlich von dem künstlerischen Gehalt der Kunstwerke berichtet, und für welche daher die Persönlichkeit der Künstler oder andere Wirklichkeiten nicht mehr bedeuten als relativ gleichgültige Realisierungsstätten unwirklichen künstlerischen Sinnes“⁴⁷.

In den meisten Fällen tritt der irreale Sinn jeweils mit den realen Sinnträgern in Erscheinung, denen er anhaftet. Damit ist allerdings die These, dass erst im irrealen Sinngebilde das eigentliche Gegenstandsproblem des Individualbegriffes liege⁴⁸, nicht im geringsten in Frage gestellt. Die grundlegende Bedeutung des irrealen Sinngebildes kommt etwa dadurch zum Ausdruck, dass es nicht mit Hilfe der „historischen Zentren“ gedeutet wird, sondern dass umgekehrt sein Verstehen das Nacherleben einer realen

⁴⁴ Grenzen, S. 553.

⁴⁵ *ibid.*, S. 554.

⁴⁶ *ibid.*, S. 556.

⁴⁷ Grenzen, S. 556. Dass Rickert die begriffliche Erkenntnis der irrealen Sinngebilde in ihrer „Abgelöstheit“ zulässt, ist für uns insofern von Bedeutung, als er damit die Notwendigkeit der Wertbeziehung für die individualisierende Begriffsbildung verneint.

⁴⁸ Grenzen, S. 543.

historischen Persönlichkeit bedingt. „Reales wird dann verstanden, insofern und insoweit es ‚Träger‘ eines irrealen Sinnes ist“⁴⁹.

Zwei besondere Eigenschaften des irrealen Sinnes begründen seine fundamentale Bedeutung für die individualisierende Begriffsbildung.

Einmal verbindet der irreale Sinn in sich die Bestimmung der Allgemeinheit (im Sinne von: „für alle erlebbar und verständlich“) mit der Individualität seines Inhalts⁵⁰. Rickerts Postulat, dass dem Begriff allgemeine Geltung zukommt, ohne dass er damit auch einen allgemeinen Inhalt haben müsse, kann dadurch erfüllt werden.

Zweitens folgt schon aus der Bedeutung des individuellen Sinnes, dass es sich bei einem Sinne weder um ein „Anschauliches“ noch um ein „Irrationales“ handeln kann. Die üblichen Aussagen, dass das Individuelle irrationalen Charakter trage, d. h. nur der Anschauung, nicht aber dem Denken zugänglich sei, verlieren deshalb ihre Berechtigung.

Wir gelangen somit zu folgendem Ergebnis: Das individuelle Sinngebilde, sei es in seiner „Abgelöstheit“, sei es in Verbindung mit der psycho-physischen Wirklichkeit, ermöglicht die individualisierende Begriffsbildung. Auch in diesem Falle wurzelt die individualbegriffliche Erfassbarkeit der Wirklichkeit in ihrem individuellen, „konkreten Sinn“⁵¹ und nicht in ihrer Phänomenalität⁵².

Die durch unsere Interpretation der späteren Äusserungen Rickerts gewonnene Theorie des Individualbegriffes lässt sich in folgenden Thesen formulieren:

1. Das historische Individuum ist nicht mit dem Begriff identisch.
2. Zwischen den Wirklichkeitsbereichen der sinnfreien Natur und der sinnvollen Kultur besteht ein sachlicher, nicht ein formaler Gegensatz.
3. Die Eigenart der Kulturwirklichkeit ermöglicht und erfordert die individualisierende Begriffsbildung.
4. Die Möglichkeit des Individualbegriffes ist in der individuellen Sinnhaftigkeit des Kulturphänomens begründet.

Abgesehen davon, dass dieser neue Standpunkt das eigentliche Problem des Individualbegriffes tiefer zu erfassen vermag als der formalistische, ermöglicht er eine Deutung gewisser Aussagen Rickerts, die mit den formalistischen Thesen schwerlich zu vereinbaren waren.

So ist es Rickert von seinem früheren Standpunkt aus nicht gelungen, die Notwendigkeit einer anschaulichen Beschreibung in der historischen

⁴⁹ Grenzen, S. 563. Rickert definiert sogar das Verstehen als „das Begreifen des irrealen Sinnes“. Vgl. Grenzen, S. 562.

⁵⁰ Vgl. S. 35 dieser Arbeit.

⁵¹ Grenzen, S. 555.

⁵² Vgl. *ibid.*, S. 534: „Zugleich stellt der Historiker jedoch, wie wir wissen, das wirkliche Geschehen nicht um seiner Wirklichkeit willen dar, sondern soweit, als an ihm etwas haftet, das über sein bloss reales Dasein hinausweist“. Vgl. auch Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 6. u. 7. Aufl., Tübingen 1926, S. 20.

Darstellung nachzuweisen. Er nannte diese Beschreibung ein „alogisches“ Element, weil sie nicht in sein System einzuordnen war. Genügt das Prinzip der Wertbeziehung für die Formung des gültigen historischen Begriffes, so wirkt die Notwendigkeit der anschaulichen Beschreibung nicht überzeugend. Erst wenn die reale Dimension des Historischen neben der rein begrifflichen anerkannt wird, kann die Annäherung an die anschauliche Wirklichkeit postuliert werden.

Ähnlich konnte die Bezeichnung der Geschichte als einer Wirklichkeitswissenschaft⁵³ im Gegensatz zur Naturwissenschaft, die sich geradezu von der Wirklichkeit entfernt⁵⁴, nicht auf der Basis des Formalismus begründet werden. Bestünde die historische Begriffsbildung tatsächlich in der Umgestaltung der Wirklichkeit, so gäbe es keinen Grund für die Anpassung des Individualbegriffes an die Wirklichkeit. Diese Anpassung kann nur dann erklärt werden, wenn das historische Individuum als in der Wirklichkeit verankert vorausgesetzt wird. Rickert machte diese stillschweigende Voraussetzung zweifellos.

Die letzten Formulierungen der Theorie Rickerts können schliesslich als Annäherung an Dilthey charakterisiert werden. Sein Begriff der sinnvollen Kulturwirklichkeit erinnert an die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit Diltheys. Auch in der Lehre vom individuellen Sinngebilde erkennen wir die Problematik des „konkreten Sinnes“⁵⁵. Rickert betont selber, „dass von einem prinzipiellen Gegensatz der Diltheyschen Gedanken zu den hier ausgeführten nicht die Rede sein darf“⁵⁶. Wo er den grossen Gegensatz sieht, wird er Dilthey insofern nicht gerecht, als er ihm eine Verwechslung der Begriffe des Geistes und des seelischen Lebens vorwirft⁵⁷, was unserer Meinung nach nicht zutrifft. Dilthey spricht dem objektiven Geist nicht die Realität des Seelenlebens zu, sondern eine Realität, die dem „irrealen Sinn“ Rickerts viel näher steht als aus den verschiedenen Terminologien zunächst ersichtlich wird.

⁵³ Grenzen, S. 225.

⁵⁴ *ibid.*, S. 197.

⁵⁵ Vgl. S. 12 dieser Arbeit.

⁵⁶ Grenzen, S. 543. Vgl. auch S. 543: „So bildet z. B. die Scheidung in sinnvolle und sinnfreie Realitäten geradezu den eigentlichen Kern der von Dilthey aufgestellten Theorie der Geisteswissenschaften“.

⁵⁷ Vgl. Grenzen, S. 543: „Der unwirkliche sinnhafte Gehalt der Kultur, der sich an den geschichtlichen Realitäten findet, wird von Dilthey mit dem wirklichen psychischen Sein verwechselt, das im Seelenleben einzelner Individuen faktisch abläuft“.

4. Rickerts Beitrag zum Problem der begrifflichen Erkennbarkeit des Individuellen

Nicht zufällig nähert sich Rickerts Theorie letztlich den mittelalterlichen Lehren. Der „Individualbegriff“ postuliert notwendig seinen intentionalen Charakter, d. h. den Bezug auf einen Gegenstand. Es ist unmöglich das Problem des Individualbegriffes von einem Standpunkt aus zu lösen, von dem aus der spezifische Gegenstand geleugnet und nur ein indifferentes Material der Begriffsbildung angenommen wird. Leider ist der spätere Standpunkt Rickerts nicht genügend ausgearbeitet, um zu einer geschlossenen Theorie führen zu können. Rickert will auf sein formalistisches Programm nicht verzichten und versucht, die ursprünglichen Formulierungen mit den neuen zu verbinden, ohne die Widersprüche völlig vermeiden zu können.

Versuchen wir abschliessend die Berührungspunkte zwischen Rickerts Theorie und den mittelalterlichen Lehren über das Individuelle aufzuzeigen und die Frage zu beantworten, inwiefern Rickert die Problematik des Individuellen und seiner begrifflichen Erkennbarkeit einer Lösung nähergebracht hat.

Neben dem Universalienrealismus, welcher die Existenz des „universale“ in den Dingen behauptet, überlieferte uns das Mittelalter eine zweite Lehre, die wir als einen „individualistischen Realismus“ bezeichnen möchten. Dieser Realismus sieht das Wesen des Individuums in der individuellen Form und schafft damit die Voraussetzung für eine Theorie des Individualbegriffes. Beiden Lehren liegen zwei gegensätzliche Ontologien zugrunde: Für den Universalienrealismus ist die Realität allgemein, während der Individuation lediglich eine kontingente Bedeutung zukommt; für den individualistischen Realismus ist das Sein primär individuell. Dieser ontologische Aspekt gehört jedoch nicht in unseren Zusammenhang, in dem wir die Analogie (in beiden Fällen sprechen wir von „Realismus“) auf das Gebiet der logischen Problematik des Begriffes beschränken.

Der individualistische Realismus ist vom Universalienrealismus völlig unabhängig. Das Allgemeine muss nicht als real betrachtet werden, wenn die Realität des Individuellen bejaht wird. Gerade diese Möglichkeit haben wir ja bei einigen Scholastikern feststellen können. Joscelyn z. B. neigt zum Konzeptualismus und ist „individualistischer Realist“, wenn er eine „forma individualis“ voraussetzt. Die gleiche Verbindung sahen wir bei Rickert, der allerdings den Versuch machte, die Frage des Realismus auch im Problem des Individualbegriffes gar nicht zu berühren, beziehungsweise den Realismus gar abzulehnen. Das Umgehen des Problems konnte ihm nicht gelingen. Der „Individualbegriff“ ist auf rein konzeptualistischer Basis nicht realisierbar, er müsste auf einen in der Realität verankerten individuellen Gegenstand eidetischen Charakters bezogen werden.

Obwohl die „Irrealität“ des individuellen Sinngebildes zur „Realität“ der „individuellen Form“ des Mittelalters nicht grundsätzlich in Widerspruch steht⁵⁸, möchten wir Rickerts Terminologie keine Gewalt antun und deshalb in seiner Theorie nicht von Realismus sprechen. Der Gegenstandsbezug des Individualbegriffes kann aber nicht bezweifelt werden, und wenn Rickert die Realität seiner Voraussetzung leugnete, so müsste er wenigstens dem *intentionalen Charakter der Individualbegriffe* zustimmen. Die intentionale Seinsweise muss als Voraussetzung des Individualbegriffes auch dann zugegeben werden, wenn die Irrealität des individuellen Sinnes gewahrt bleibt.

Nicht nur in der Anerkennung des realen Gegenstandes des Individualbegriffes, die wir in Hinblick auf die Scholastik als individualistischen Realismus bezeichneten, sondern auch in seiner Charakteristik nähert sich Rickert der von uns hervorgehobenen scholastischen Linie. Schon der denkbar weiteste Begriff des Individuellen trägt für Rickert den Charakter einer *qualitativen Einzigartigkeit*⁵⁹. Er ist nie in einfache Elemente, z. B. Atome, auflösbar, weil solche einfachen Elemente nur Ideen sind und keine Wirklichkeiten. Jeder beliebige Ausschnitt aus der „objektiven Wirklichkeit“ unterscheidet sich stets qualitativ von jedem andern durch seine intensiv unendliche Mannigfaltigkeit. Diese Auffassung des Individuellen schlechthin steht zu einer philosophischen Tradition, für welche die empirische Wirklichkeit bloss durch Raum und Zeit individualisiert ist⁶⁰, in Gegensatz. Sie rückt in die Kontinuität der Individuationslehre von Joscelyn und Duns Scotus⁶¹. Der Begriff des eidetischen individuellen Gegenstandes war in der Scholastik das Ergebnis der Spekulation über das principium individuationis. Der Begriff der Individuation enthält jedoch die Vorstellung der Sonderung aus dem Ganzen, dem Allgemeinen, die eher dem universalistischen Standpunkte entspricht. Geht man hingegen von der qualitativen Einzigartigkeit des Wesens aus, so erübrigt sich die Frage nach dem Prinzip der Individuation: Die qualitative Einzigartigkeit enthält

⁵⁸ Es ist klar, dass die mittelalterlichen Philosophen nicht im Sinne des Rickertschen Wirklichkeitsbegriffes von der Realität der „socratitas“ gesprochen haben.

⁵⁹ Vgl. S. 23 f. dieser Arbeit. Vgl. ferner: H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, S. 115 f.

⁶⁰ Zu dieser Tradition gehören unter den Kritikern Rickerts z. B. Johannes Thyssen und H. Bergmann (Vgl. Kap. III). Auch Simmel und Volkelt, die eine doppelte Individuation annehmen, setzen voraus, dass es neben der qualitativ-essentiellen eine quantitative Individuation gibt. Bei Rickert wird aber die Möglichkeit einer quantitativen Individuation in Bezug auf jede Art der Wirklichkeit von vornherein verneint.

⁶¹ Rickert beruft sich mehrfach auf das Leibniz'sche principium identitatis indiscernibilium; der Zusammenhang mit Duns Scotus ist jedoch naheliegender, da dieser wie Rickert von der phänomenalen Wirklichkeit ausgeht, während bei Leibniz das Problem in einer von der Rickertschen weit entfernten Metaphysik fundiert ist.

den Grund ihres individuellen Seins in sich selbst. In Rickerts Individualismus, der ihn bereits die „objektive Wirklichkeit“ noch vor ihrer Scheidung in die sinnvolle Kultur und sinnfreie Natur als qualitativ individuell bezeichnen lässt, dürfte wohl die allgemeine Basis für die am Gegenstand orientierte Frage nach dem „Individualbegriff“ gesucht werden.

Der weitere, entscheidende Schritt zur fruchtbaren Entfaltung der Problematik, durch den Rickert in noch höherem Masse zur Scholastik in Beziehung tritt, wird durch das Hervorheben einer *bestimmten Art des Individuellen* vollzogen. Das sinnvolle Kulturphänomen wird als Gegenstand des Individualbegriffes aus der Gesamtheit des Seins ausgesondert. Das an ihm haftende irreale Sinngebilde bildet die *Voraussetzung* für die Erfassung des Gegenstandes mittels des *Individualbegriffes*. Die Analogie zur scholastischen „Lösung“ lässt sich nicht übersehen. Der Gegenstand des Individualbegriffes, ein realer, bestimmter Mensch, kann dank der in ihm realisierten individuellen Form gedanklich erfasst werden. Die „forma individualis“ bildet somit die Voraussetzung der begrifflichen Erkenntnis des realen Individuums, ähnlich wie die historische Individualität bei Rickert (sei es als Kulturphänomen, sei es als historische Persönlichkeit) nur auf dem Wege über das an ihm haftende irreale Sinngebilde begrifflich erfasst werden kann.

Diese Analogie darf insofern nicht überschätzt werden, als es sich auch in den letzten Formulierungen Rickerts um keine aristotelische Begriffslehre handelt. Für die Scholastik, die sich im Rahmen der aristotelischen Begriffslehre bewegt, bildet die „individuelle Form“ das Wesen des Individuums. Von einer „Wesenslehre“ kann bei Rickert keine Rede sein. Die irrealen Sinngebilde sind keine Wesen des realen Individuums; ihr begriffliches Erfassen ermöglicht zwar das Verstehen des Individuums, an dem sie haften, nicht aber seines Wesens.

Obwohl wir in der Scholastik wesentliche Momente gefunden haben, welche die Problematik der begrifflichen Erkennbarkeit des Individuellen vom ontologischen Gesichtspunkt aus vorbereitet haben, muss die Lehre Rickerts als der *erste Versuch einer Theorie des Individualbegriffes* bezeichnet werden. Dieser Versuch ist an dem durch Rickert nicht überwundenen Gegensatz zwischen formalistischem Ausgangspunkt und dem Gegenstandsbezug der späteren Fassung gescheitert. Dennoch hat er sehr wertvolle Ansätze zu einer im oben besprochenen Sinne realistischen Theorie des Individualbegriffes geschaffen.

Es kann ferner als Verdienst Rickerts betrachtet werden, dass er uns die *Relevanz des Individualitätsproblems für die historische Erkenntnis* zum Bewusstsein gebracht hat. Die individualisierende Begriffsbildung wird von ihm nicht als eine rein theoretische Möglichkeit erwogen. Sie ergibt sich als eine Notwendigkeit aus der Analyse der sinnvollen Kulturwirklichkeit. Es geht nicht mehr um ein vages Erfassen des Individuellen im

Denken, sondern um eine wissenschaftliche Begriffsbildung, welche die aristotelische These, die Wissenschaft gehe nur auf das Allgemeine, eindeutig widerlegt. Die Ausarbeitung dieses Gedankens ist im Vergleich zur Scholastik insofern neu, als für Rickert nicht nur individuelle „Dingbegriffe“, sondern auch individuelle „Relationsbegriffe“ in den Bereich des Möglichen treten. Der Begriff der Renaissance ist ein Beispiel eines solchen Individualbegriffes, mit dem ausser den einzelnen, sinnvollen Individuen auch der individuelle sinnvolle Zusammenhang erfasst wird. Damit wird das Feld der individualisierenden Begriffsbildung bedeutend erweitert.

Indem Rickert das Problem des Individualbegriffes von der Problematik des „Wesens“ trennt, erschliesst er neue Perspektiven einer „realistischen“, dennoch nicht aristotelischen Lehre von der individualisierenden Begriffsbildung.

LITERATURVERZEICHNIS

- Aristoteles, Drei Bücher über die Seele. Übersetzt von Kirchmann, Leipzig 1871.
- Kategorien und Peri Hermenias. Übersetzt von E. Rolfes, Leipzig 1920.
- Metaphysik. Übersetzt und erläutert von E. Rolfes, 3. Aufl., Leipzig 1928.
- Poetik. Übersetzt von Prof. Adolf Stahr, Berlin, Langenscheidtsche Bibliothek Bd. 22.
- Assenmacher, J., Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik, Diss. Köln 1925.
- Barth, Heinrich, Philosophie der Erscheinung, Basel 1947.
- Bauer, Wilhelm, Einführung in das Studium der Geschichte, Tübingen 1920.
- Becher, Erich, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, München 1921.
- Below, Georg von, Die neue geschichtliche Methode: Hist. Ztschr. 81, 1898.
- Bergmann, Hugo, Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität: Logos 5, 1914.
- Bienfait, Werner, Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen. Historische Studien, H. 194, Berlin 1930.
- Borries, Kurt, Grenzen und Aufgaben der Geschichte als Wissenschaft, Tübingen 1930.
- Cassirer, Ernst, Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie, Göteborg 1939.
- Zur Logik der Kulturwissenschaften, Göteborg 1942.
- Croce, Benedetto, Theorie und Geschichte der Historiographie. Nach der 3. Aufl. übersetzt von H. Feist und R. Peters, Tübingen 1930.
- Dilthey, Wilhelm, Gesammelte Schriften, Leipzig 1921-1934, 9 Bde.
- Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin, Jg. 1895.
- Dirksen, Alfons, Individualität als Kategorie. Diss. Berlin 1926.
- Frischeisen-Köhler, Max, Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Archiv f. system. Philos. 12, 13, 1906/7.
- Gurvitch, G., La théorie des valeurs de H. Rickert: Revue philosophique 124, 1937, S. 80-81.
- Hartmann, Nicolai, Aristoteles und das Problem des Begriffs. Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss., Jg. 1939.
- Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933.
- Haering, Theodor, Über Individualität in Natur- und Geisteswelt, Leipzig 1926.
- Hegel, G. W., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hsg. von G. Lasson, Leipzig 1920.
- Heidegger, Martin, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916.
- Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 161, 1916.
- Hessen, Sergius, Über individuelle Kausalität. Diss. Freiburg i. B. 1909.
- Humboldt, Wilhelm von, Über die Aufgabe des Geschichtschreibers: Ges. Schriften 4, Berlin 1905.
- Kaufmann, Fritz, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1931.

- Lask, Emil, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911.
- Leibniz, G. W., *Die Hauptwerke*. Hsg. von Gerh. Krüger, Stuttgart 1949.
- *La monadologie*, publiée d'après les manuscrits par Emile Boutroux, Paris.
- *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publiés par Emile Boutroux, Paris.
- Marc-Wogau, Konrad, *Inhalt und Umfang des Begriffs*, Leipzig 1936.
- Maier, Heinrich, *Das geschichtliche Erkennen*, Göttingen 1914.
- *Wahrheit und Wirklichkeit*, Tübingen 1926.
- Mehlis, Georg, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin 1915.
- Meinecke, Friedrich, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte: Hist. Ztschr.* 137 1927.
- Müller-Freienfels, R., *Philosophie der Individualität*, 2. Aufl., Leipzig 1923.
- Neeff, Fritz, *Kausalität und Originalität*, Tübingen 1918.
- Ostmann, Maria, *Die Problematik der Universalien seit Kant*. Diss. Greifswald 1930.
- Parpert, Fr., *Die Aufgabe der geschichtlichen Abstraktion*, Göttingen 1919.
- Pichler, Hans, *Zur Lehre von Gattung und Individuum*. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Erfurt 1918.
- Plato, *Sämtliche Werke*, 3 Bde. Verlag Lambert Schneider, Berlin.
- Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. III, Leipzig 1867.
- Rickert, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Einführung in die Transzendentalphilosophie, 5. Auflage, Tübingen 1921.
- *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. Auflage, Tübingen 1929 (1. Auflage 1902).
- *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 2. Auflage, Tübingen 1910. 6. u. 7. Auflage, Tübingen 1926.
- *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Auflage, Heidelberg 1924.
- *System der Philosophie*, Tübingen 1921.
- *Über die Aufgaben einer Logik der Geschichte: Archiv f. system. Philosophie* 8, 1902.
- *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie, Tübingen 1939.
- Rothacker, Erich, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.
- *Theorie und Geschichte: Jahrbuch für Gesetzgebung* 56, 1932.
- Schaaf, Julius, *Geschichte und Begriff*, Tübingen 1946.
- Schingnitz, Werner, *Mensch und Begriff*, Leipzig 1935.
- Schmidt, Franz, *Kleine Logik der Geisteswissenschaften*, München 1938.
- Siebeck, Hermann, *Aristoteles*, 2. Auflage, Stuttgart 1902.
- Simmel, Georg, *Gesetzmässigkeit im Kunstwerk: Logos* 7, 1917/18.
- *Goethes Individualismus: Logos* 3, 1912.
- *Die historische Formung: Logos* 7, 1917/18.
- *Das individuelle Gesetz: Logos* 4, 1913.
- *Kant*, Leipzig 1905.
- *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Auflage, Leipzig 1907.
- *Vom Wesen des historischen Verstehens*, Berlin 1918.
- Spranger, Eduard, *Lebensformen*, 2. Auflage, Halle 1921.
- Stein, Arthur, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 2. erweiterte Auflage, Tübingen 1926.
- S. Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*. Editio Leonina manualis, Romae 1934.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*. Marietti, Taurini 1948. Tomus I, Pars prima.

- S. Thomae Aquinatis, De ente et essentia, in: Opuscula omnia necnon Opera minora, Paris 1949, Tomus primus: Opuscula philosophica.
- Thyssen, Johannes, Die Einmaligkeit der Geschichte, Bonn 1924..
- Geschichte der Geschichtsphilosophie, Tübingen 1936.
- Tönnies, Ferdinand, Zur Theorie der Geschichte: Archiv f. system. Philosophie 8, 1902.
- Troeltsch, Ernst, Der Historismus und seine Probleme: Ges. Schriften 3, Tübingen 1920.
- Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924.
- Volkelt, Johannes, Das Problem der Individualität, München 1928.
- Vossler, Karl, Kulturgeschichte und Geschichte: Logos 3, 1912.
- Wach, Joachim, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien, 3 Bde., Tübingen 1926.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922.
- Windelband, Wilhelm, Geschichte und Naturwissenschaft, Rektoratsrede Strassburg 1894.
- Wulf, Maurice de, Histoire de la philosophie médiévale. Tome premier, Paris 1934; tome deuxième, Paris 1936.
- Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 2. Teil, 2. Abteilung: Aristoteles und die Peripatetiker, 3. Aufl., Leipzig 1879.

Curriculum vitae

Ich, Alice Miller-Rostowska, bin am 12. Januar 1923 in Lwow (Polen) geboren. Die Mittelschule besuchte ich in Warschau. Nachdem ich 1940 meine Maturitätsprüfung am humanistischen Gymnasium bestanden hatte, begann ich 1942 mein Studium der Literaturgeschichte und Philosophie an der „Geheimen Universität Warschau“, wie es durch die Umstände während der Kriegszeit bedingt war. Im Jahre 1945 immatrikulierte ich mich an der Universität Lodz, von da gelangte ich nach zwei Semestern Philosophiestudiums als Gaststudentin der Nachkriegshilfe an die Universität Basel.

Mein Studium an der Basler Philosophisch-Historischen Fakultät, welches wegen Heirat und Übersiedlung von Basel nach Rapperswil sowie wegen der Geburt meines Sohnes mehrmals unterbrochen werden musste, dauerte von Dezember 1946 bis Februar 1953. Es war der Philosophie als Hauptfach und der Psychologie und Soziologie als Nebenfächern gewidmet. Ich habe bei folgenden Dozenten Vorlesungen gehört oder Übungen besucht: in Polen bei Frau J. Kaminska und den Herren J. Chalasinski, T. Kotarbinski, W. Tatarkiewicz, W. Witwicki; in Basel bei den Herren H. Barth, F. Buri, H. Gauss, K. Jaspers, H. Kunz, H. van Oyen, E. Salin, H. Schmalenbach, A. Speiser, J. Staehelin.

Die vorliegende Dissertation entstand unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Heinrich Barth. Ihm in erster Linie gilt mein allerherzlichster Dank für seine wertvollen Hinweise sowie für sein liebenswürdiges Verständnis, welches er meinen äusseren Schwierigkeiten stets entgegenbrachte.

Die Möglichkeit, in Basel zu studieren, verdanke ich vor allem der Akademischen Nachkriegshilfe und ihrem damaligen Präsidenten, Herrn Prof. Dr. Ernst Staehelin sowie Frau Hermine Meidinger-Hummel, deren gastfreundliches Haus in Basel mir zum zweiten Heim wurde.

Meinen besonderen Dank möchte ich auch dem Regenzausschuss der Universität Basel aussprechen, der mir die Drucklegung der vorliegenden Arbeit durch einen grösseren Beitrag aus dem Dissertationsfonds ermöglichte.

